# LA HISTORIA

• DE

# ISRAEL

JOHN BRIGHT

2.» EDICIÓN

DESCLÉE DE BROUWER

BILBAO

#

Titulo original A HISTORY OF ISRAEL, por JOHN BRIGHT, editado por THE WESTMINSTER PRES - PHILADELPHIA (USA)

**Nihil obstat:**
Lie. José A. Ubieta
Censor ecco.

Editorial Española
DESCLEE DE BROUWER - 1970
Henao, 6 - BILBAO-9

Imprimatur:
Bilbao, 8 noviembre 1970
f PABLO OBISPO DE BILBAO

Depósito legal: BI-2218-1969
**LA BDITORIAL vizcAiNA, 9. A. • BILBAO** - Particular de Costa, 8-10

# CONTENIDO



*

Tercera Parte

# ISRAEL BAJO LA MONARQUÍA

# PRESENTACIÓN

HACE YA VARIOS decenios que el mundo cristiano ha emprendido el camino de «retorno a la Biblia», con paso cada vez más decidido, a medida que los años pasan. En este «retorno» no se va a la Biblia como a un libro únicamente apto para la discusión y controversia, sino como al libro que contiene la palabra de Dios, el mensaje de Dios a la Humanidad.

Una de las conquistas más importantes de este retorno —vigorosamente favorecido por el Concilio Vaticano II— es que la Exégesis Bíblica vuelve a ser el centro y eje de los estudios de los centros de enseñanza eclesiásticos, especialmente en las secciones de Teología.

Un dato de experiencia de todo profesor de Escritura afirma que los discípulos nunca llegan a apoderarse del contenido y de la intención real de cada uno de los libros de la Biblia, si no sitúan el libro en el punto y momento histórico en que fue originado, transmitido, elaborado y, finalmente, fijado por escrito. Este dato de experiencia dio el impulso inicial para la traducción de la presente «Historia de Israel» de John Brihgt.

Se ha elegido, en concreto, esta historia, por reunir una serie de condiciones excepcionales que la constituyen, creemos, en la más apta de cuantas existen, en orden a ofrecer a los estudiosos de la Biblia un cuadro exacto de las circunstancias históricas en que el pueblo y la fe de Israel se desenvolvieron y produjeron las Escrituras del Antiguo Testamento.

John Bright pertenece a un grupo de excelentes especialistas de habla inglesa cuyas investigaciones han arrojado poderosa luz sobre numerosos puntos oscuros de los estudios bíblicos. De algún modo, la presente historia se beneficia —y viene a ser un producto— de la larga serie de trabajos de este grupo y refleja las altas calidades científicas que, de manera general, lo distinguen: conocimiento profundo de los datos extrabíblicos, valoración objetiva de la documentación existente y actitud deferente y amistosa hacia las afirmaciones bíblicas. Además, esta historia da su puesto y su valor exacto a un factor determinante del pueblo hebreo: su fe monoteísta, diversamente expresada en las diversas etapas históricas de este pueblo. El resulta-

do es un libro sereno y constructivo, cuyo interno valor queda confirmado por el hecho de que se hayan preparado simultáneamente traducciones al hebreo, alemán y español.

Aunque el autor es protestante, el lector católico puede descansar seguro sobre las afirmaciones históricas del libro. Con todo, debe recordarse que la terminología y algunas expresiones protestantes son, a veces, algo diversas de las acostumbradas entre nosotros. Y así Bright llama «no canónicos», o «apócrifos» a los libros del Antiguo Testamento que nosotros llamamos deuterocanónicos. De igual modo, llama pseudo-epígrafos a los escritos que nosotros designamos como apócrifos. Cuanto a la nomenclatura para el Nuevo Testamento, coinciden los autores católicos y los protestantes.

Mayor atención debe ponerse cuando el autor habla de inexactitudes y equivocaciones históricas o proféticas y de relatos populares inexactos incluidos en la Biblia. En estos pasajes —muy cortos en número en la presente historia— el lector católico debe recordar las graves dificultades exegéticas que estos problemas encierran y los intentos de solución existentes, teniendo siempre a la vista la afirmación fundamental de que en la Biblia pueden existir todos aquellos modos de hablar y escribir que estaban en uso en la antigua literatura oriental y que no repugnen a la veracidad y santidad de Dios, inspirador de las Escrituras.

Las transcripciones al español de vocablos bíblicos vienen presentando, en general, una cierta anarquía, debido a que nuestros escritores han empleado para las transcripciones a nuestro idioma los signos fonéticos de otras lenguas europeas. Lo cual hace que un mismo sonido aparezca diversamente transcrito, según que se siga el modelo alemán, inglés o francés de transcripción. Así, el sonido *sin* sin equivalente entre nosotros— aparece transcrito como «sch», o «sh». Por otra parte, varios de nuestros signos gráficos tienen valor fonético diferente al de las lenguas europeas (p. e., «ñ», «11», «ou», «h», «j»)• Mientras no se obtenga un acuerdo internacional, nosotros preferimos respetar el valor fonético de nuestros signos gráficos (exactamente como han hecho los especialistas de otras lenguas con sus propios signos), para que el lector español, leyendo en español, obtenga el sonido más aproximado al que la palabra tiene en la lengua original.

El sonido *Sin* es expresado con el signo s (conforme al modelo más general).

El divino tetragramma es transcrito, naturalmente, con cuatro consonantes. Y así escribimos «Yahvéh» o «Yahwéh».

Estos criterios de transcripción coinciden, al menos fundamentalmente, con los seguidos por Serafín de Ausejo en su versión española del Diccionario de la Biblia» (Herder, 1964, prólogo) y por los tra-

ductores de la versión española de la «Biblia de Jerusalén», de pronta aparición.

También hemos tenido a la vista —para una conveniente uniformidad— las grafías adoptadas en la versión al castellano de los mapas e índices de *The Westminster Historical Atlas to the Bible* que figuran como apéndice de esta historia. Las divergencias entre nuestro texto y los mapas son debidas a los diferentes criterios de transcripción. Con todo no existe ninguna dificultad práctica en orden a las identificaciones toponímicas, dado que las diferencias existentes son poco notables.

Respecto de la bibliografía, hemos mantenido en nuestra traducción los criterios del autor. Se da un elenco de las obras fundamentales, reservando para notas al pie, en el texto, las citas de aquellas obras especializadas que dicen relación con problemas particulares. Hemos añadido aquellas obras españolas, o en español, que añaden luz real sobre los puntos discutidos. No son muchas, pues la renovación bíblica española se ha centrado, con preferencia, en temas especulativos o neotestamentarios.

Al poner punto final a este trabajo, me siento cordialmente obligado a manifestar mi gratitud al teólogo D. Félix Rivera, C. M. F., cuya colaboración ha sido, desde varios puntos de vista, una ayuda inestimable en la preparación de esta traducción.

El y yo hemos trabajado con la esperanza de poner al alcance de los estudios de la Biblia una obra de primerísima calidad científica y de equilibrado juicio sobre la realidad histórica y los valores religiosos del pueblo de Dios del Antiguo Testamento.

*Marciano Villanueva*
Salamanca y Zurich, 1966

# ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Damos aquí en forma de NOTAS DEL TRADUCTOR las aclaraciones que el lector católico, conforme a lo que decimos en la PRESENTACIÓN, deberá tener en cuenta al leer algunos pasajes de la obra.

NOTAS DEL TRADUCTOR

(a) En esta afirmación, y otras similares del autor, se hallan involucrados difíciles problemas críticos, hermenéuticos y exegéticos, que son expuestos con mayor detalle en obras especializadas. Baste aquí decir que el concepto de inspiración de la teología protestante es, en general, distinto del concepto católico, en el cual la inerrancia de las afirmaciones de la Escritura es un dogma.

(b) En algunas ediciones de la Biblia, también católicas, se incluían al final algunos libros no canónicos.

(c) El autor, al hablar de *leyendas* macabeas, se atiene a sus principios sobre inspiración y libros no canónicos.

(d) Ya se ha indicado en la presentación, que existe diferencia acerca de la nomenclatura entre protestantes y católicos sobre los libros que nosotros llamamos deuterocanónicos.

\

# PREFACIO

EN SI NO ES necesario justificar la publicación de una historia de Israel. A causa de la íntima relación existente entre el mensaje del Antiguo Testamento y los sucesos históricos, es indispensable, para una adecuada comprensión de este mensaje, el conocimiento de la historia de Israel. Cuando se emprendió la tarea de este libro, hace ya varios años, no existía en inglés ninguna historia de Israel satisfatoria; todos los tratados clásicos sobre este tema tenían veinticinco o más años de antigüedad y algunos manuales, más recientes, eran o algo anticuados en sus puntos de vista o no suficientemente completos para llenar las exigencias de un estudio más serio de la Biblia. Mi único pensamiento al emprender esta tarea, en la que me embarqué por iniciativa propia, fue el deseo de poner remedio a una necesidad. Ante el hecho de que, mientras tanto, hayan sido puestas a nuestra disposición varias obras traducidas (en particular el docto tratado de Martín Noth) me he preguntado más de una vez si debía desistir. Decidí seguir adelante debido a que este libro difiere, respecto del de Noth, en bastantes puntos. Aunque el lector podrá comprobar fácilmente por las notas cuánto he tomado de Noth, observará, particularmente en el modo de tratar las tradiciones e historia del primitivo Israel, una distinción fundamental entre su libro y éste.

El alcance de este libro ha sido determinado en parte por motivos de espacio y en parte por la naturaleza del tema. La historia de Israel es la historia de un pueblo que comienza a existir en un punto del tiempo como una liga de tribus unidas por la alianza con Yahvéh, que posteriormente existe como nación, se subdivide después en dos naciones y se convierte finalmente en una comunidad religiosa, pero que se distingue en todo momento de su medio ambiente como una entidad cultural distinta. El factor diferencial que hizo de Israel aquel fenómeno particular que él era, que creó su sociedad y constituyó, al mismo tiempo, el elemento controlador de su historia, fue, sin duda , su religión. Siendo esto así, la historia de Israel es tema inseparable de la historia de la religión de Israel. Esta es la razón por la que se ha intentado, en cuanto el espacio lo ha permitido,

asignar a los factores religiosos su lugar propio en y a lo largo de los acontecimientos políticos. Aunque la historia de Israel comienza propiamente con la formación del pueblo israelita en el siglo XIII, nosotros, contrariamente a Noth, y por razones expuestas en otros lugares, hemos preferido comenzar nuestra historia con la migración de los antepasados de Israel, algunos siglos antes. Esto se debe a que creemos que la prehistoria de un pueblo en cuanto puede ser recordada, es, en realidad, una parte de su historia. El prólogo, sin embargo, no forma parte de la historia de Israel y fue añadido para ofrecer al estudioso una perspectiva que, según mi experiencia, frecuentemente le falta. Por razones expuestas en el epílogo se tomó la decisión de concluir con el fin de la época paleotestamentaria. Esta decisión fue dictada en parte por razones de espacio y en parte por el hecho de que ello nos permite acabar aproximadamente cuando la fe en Israel estaba resolviéndose en la forma de religión conocida como Judaísmo. Dado que la historia de Israel se convirtió efectivamente, desde entonces, en la historia de los judíos, y que la historia de los judíos continúa aún hoy día, se estimó que la transición al Judaísmo proporcionaba un lógico punto final.

Esperamos que el libro, tanto empleado en privado como en grupos, o en las aulas de estudio de la Iglesia o en la escuela, será útil a un amplio círculo de lectores, incluyendo a todos los estudiosos serios de la Biblia. Ha sido preparado, además, teniendo en cuenta las necesidades particulares de los estudiantes de Teología. No se han presupuesto conocimientos particulares del antiguo Oriente. La meta ha consistido en alcanzar toda la claridad posible sin caer en el simplicismo. Aun así, he sentido más de una vez intranquilidad al advertir que, por querer abarcar tanto, dentro de unas severas limitaciones de espacio, se han propuesto sumariamente cuestiones complejas en las que hubiera sido de desear una más amplia discusión. Se trata, probablemente, de algo inevitable. Yo al menos no conozco ningún medio para evitarlo, en una obra de esta especie. Las numerosas referencias bíblicas han sido colocadas aquí con la esperanza de que el estudioso acudirá constantemente a su Biblia. Una historia de Israel no debe ser un sustitutivo de la lectura de la Biblia, sino solamente una ayuda para esta lectura. La bibliografía, que contiene solamente obras en inglés, ha sido seleccionada para ayudar al estudioso en lecturas posteriores. Para obras relevantes en otras lenguas, el lector deberá consultar las notas al pie del texto. Las notas no intentan dar una completa documentación, sino que tienen el doble propósito de introducir a los estudiosos más avanzados en una ulterior producción literaria y de indicar aquellas obras que más han contribuido, positiva o negativamente, a mi proprio pensamiento. El lector notará, sin duda, más referencias a las obras del profesor W. F. Albright que a las de ningún otro es-

pecialista. No puede ser de otro modo. A nadie debo tanto como a él y lo reconozco gustosamente, con la esperanza de que lo que yo he escrito no le cause a él ningún compromiso.

Se da por supuesto que el estudiante tiene y usa un atlas bíblico. Recomendamos especialmente el *The Westminster Historical Atlas to the Bible.* Por consiguiente, se han omitido aquí las ordinarias descripciones de las tierras bíblicas e igualmente todas las discusiones acerca de localización de lugares, excepto donde esto es vital para algún punto en controversia. Las citas bíblicas se hacen normalmente según la Revised Standart Versión. En la citación del capítulo y versículo se sigue la Biblia inglesa más que la hebrea, cuando éstas difieren. En las notas al pie del texto, el método ha consistido en citar la obra completamente la primera vez que aparece en cada capítulo, aun cuando la obra en cuestión haya sido citada en capítulos anteriores; el enojoso recurso *op. cit.* se referirá, invariablemente a una obra previamente citada en el mismo capítulo. Los nombres de personas en la Biblia son dados aquí, con pequeñas excepciones, según la transcripción de *The Westminster Historical Atlas to the Bible.*

Debo expresar aquí mi gratitud a las personas que me han ayudado a lo largo del camino. En particular, doy gracias al profesor Albright que leyó buena parte del manuscrito e hizo numerosas y provechosas observaciones. Pienso que a no ser por su interés y alientos, yo hubiera desistido. De igual modo, debo dar gracias al profesor G. Ernest Wright y al Dr. Thorir Thordarson que leyeron también diversas partes del manuscrito y ofrecieron numerosas sugerencias útiles. Los errores que aparezcan son enteramente míos; y de no haber contado con la ayuda de éstas y de otras personas, hubiera habido, seguramente, muchos más. He de dar también las gracias a la señora F. S. Clark, cuya extraordinaria eficiencia y deseo de ayudarme con la máquina de escribir ha reducido la tarea de corrección casi a la nada y que ha colaborado, asimismo, en la preparación de los índices. Menciono, finalmente, a mi mujer, que ha revisado toda la copia, ha ayudado a preparar los índices y ha conservado, además, un óptimo estado de ánimo a lo largo de toda esta difícil empresa.

*Prólogo*

# EL ANTIGUO ORIENTE
## ANTES DE CA. 2000 A.C.

TAL COMO LA Biblia la presenta, la historia de Israel comenzó con la migración de los patriarcas hebreos desde Mesopotamia hacia su nueva patria, en Palestina. Este fue realmente el comienzo, si no de la historia de Israel en sentido estricto, sí al menos de su prehistoria, puesto que con esta migración aparecieron por primera vez sus antepasados en el escenario de los acontecimientos. Dado que esto tuvo lugar, como veremos, en algún momento de la primera mitad del segundo milenio a. C, es aquí donde propiamente arranca nuestra narración. Sin embargo, comenzar en el 2000 a. C, como si antes de esta fecha no hubiera sucecido nada, sería imprudente. La Biblia sugiere, y recientes descubrimientos han puesto en claro, que habían sucedido realmente muchas cosas. Aunque no forma parte de nuestro tema, y nos abstendremos por lo mismo de bajar a detalles, estará bien decir primeramente unas palabras acerca del curso de la historia humana anterior a este tiempo. Esto nos posibilitará, por una parte, el encuadramiento del escenario de nuestra historia, y por otra, la obtención de una perspectiva necesaria con que ponernos en guardia, así lo esperamos, contra nociones erróneas relativas a la época de los orígenes de Israel. A nosotros, que vivimos en los tiempos actuales, nos parece realmente muy lejano el segundo milenio a. C. Estamos tentados de imaginarlo como cayendo cerca del fondo último del tiempo, cuando el primer hombre luchaba por salir de la barbarie a la luz de la historia, y estamos, por lo tanto, inclinados a desestimar sus logros culturales. Estamos más inclinados aún a pintar a los antepasados hebreos, vagabundos habitantes de tiendas, como los más primitivos de los nómadas, separados por su modo de vida del contacto con toda cultura entonces existente, y cuya religión ofrecía la más cruda especie de animismo o polidemonismo. Así los pintan, de hecho, muchos de los antiguos manuales. Esto, sin embargo, es una noción errónea y un síntoma de falta de perspectiva, una herencia de los días en que eran escasos los conocimientos de primera mano del antiguo Oriente. Es necesario, por consiguiente, colocar el cuadro dentro de su marco.

Los horizontes fueron asombrosamente ampliados en la pasada generación. Dígase lo que se quiera sobre los orígenes de Israel, debe afirmarse con toda certidumbre que estos orígenes de ninguna manera limitaban con el fondo de la historia. Las inscripciones descifrables más antiguas, tanto de Egipto como de Mesopotamia, se remontan a los primeros siglos del tercer milenio a. C, es decir, aproximadamente unos mil años antes de Abraham, y mil quinientos antes de Moisés. Ahí comienza, propiamente hablando, la historia. Además, descubrimientos efectuados en Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia durante el transcurso de las últimas décadas, han revelado una sucesión de culturas anteriores que se remontan a todo lo largo del cuarto y quinto milenio y, en algunos casos, incluso hasta el séptimo. Así, pues, los hebreos aparecieron tardíamente en el escenario de la historia. Por todo el ámbito de las tierras bíblicas habían aparecido culturas que habían alcanzado su forma clásica y habían seguido su curso durante cientos y aun miles de años antes de que Abraham naciera. Por difícil que nos resulte hacernos a esta idea, hay tanta o incluso mayor distancia, desde los comienzos de la civilización en el Próximo Oriente hasta el período de los orígenes de Israel que la que hay desde este período hasta nosotros.

## A. ANTES DE LA HISTORIA: LOS FUNDAMENTOS DE LA CIVILIZACIÓN EN EL ANTIGUO ORIENTE

1. *Los primeros establecimientos de la edad de la piedra.* Las primeras ciudades permanentes conocidas por nosotros pertenecen a la edad neolítica (piedra posterior), entre los milenios séptimo y quinto a. C. Con anterioridad, los hombres vivían en cavernas.

a. *La transición a la vida sedentaria.* La historia del hombre de la edad de la piedra no nos concierne (1). Baste con decir que desde las terrazas del valle del Nilo hasta las tierras altas del Iraq oriental, pedernales característicos atestiguan que la presencia del hombre se remonta hasta el paleolítico anterior (piedra antigua), quizá (¿pero quién puede asegurarlo?) hasta hace cien mil años. El subsiguiente paleolítico medio (ampliamente atestiguado por restos de esqueletos, especialmente en Palestina) y el paleolítico posterior encuentran al hombre en su largo estadio cavernícola. Vivía únicamente de la caza y de la vegetación. Solamente al final del último período glaciar (en climas cálidos el último período de lluvias), aproximadamente en el noveno milenio a. C, cuando desaparecieron los

(1) Para ulteriores lecturas, ver: V. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East* (ed. rev., Frederick A. Praeger, Inc., 1953;) R. J. Braidwood, *The Near East and the Foundations for Civilization* (Oregon State System of Higher Education, 1952); H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Indiana Univcrsily Press, 1951).

rigores del clima, pudo el hombre dar los primeros pasos hacia una economía productora de alimentos; aprendió que los granos silvestres podían ser cultivados y que los animales podían ser reunidos en rebaños para alimento. Esta transición comenzó en el período mesolítico (piedra media) (ca. 8000 a. C. o antes); la cultura natufiana de Palestina (así llamada por las cuevas de Wadi en-Natuf donde fue hallada por primera vez) es una muestra de ello. Aquí vemos aún al hombre viviendo en cavernas, sus instrumentos son enteramente de piedra, pero, como lo atestigua la presencia de hoces de pedernal, ha aprendido ya a cultivar el grano silvestre y, probablemente también, a obtener cosechas de cereales, de un modo limitado. Parece haberse iniciado la domesticación de algunos animales. Avances parecidos son atestiguados en otros lugares, particularmente en la región montañosa del Iraq oriental, donde las cavernas de Palegawra y Zarzi nos muestran al hombre al final de su época puramente colectora de alimentos, mientras que la primera ciudad, cronológicamente, de Karim Sahir, atestigua sus primeros pasos exploratorios hacia una economía productora (2). Pero fue en el período neolítico cuando se completó la transición de la vida cavernícola a la sedentaria, de una economía colectora a una economía productora y cuando se comenzó la construcción de poblados permanentes. Puede decirse que de este modo había comenzado la marcha de la civilización, ya que sin estos progresos no hubiera podido existir civilización alguna.

b. *Jericó neolítico* (3). Entre los más antiguos establecimientos permanentes conocidos, los más notables, con mucho, son los hallados en los niveles inferiores del glacis de Jericó. El Jericó primero, que consta de numerosos niveles de construcción en dos fases distintas, representando quizá dos poblaciones sucesivas, revela una cultura neolítica anterior a la invención de la cerámica. A causa del gran espesor de sus restos (más de cuarenta y cinco pies) podemos juzgar que esta cultura se prolongó durante siglos. Si hemos de dar fe a las pruebas del carbono, hay que datarla en el séptimo y sexto milenio a. C. (4). Pero no se la puede motejar de primitiva y ruda. La ciudad estaba protegida por una muralla sorprendentemente fuerte de pesadas piedras. Las casas estaban construidas de tierra apisonada, ladrillos de barro e incluso piedras. Los pisos eran de arcilla, lucidos con cal y bruñidos; han sido hallados restos de esterillas de cañas que los recubrían. Figurillas de arcilla de animales y aun de diosas madres, indican la práctica del culto de la fertilidad. Extrañas es-

(2) Cf. Braidwood, *op. cit.,* pp. 23-26, que fecha a Karim Sahir ca. 6000 aC. y a Palegawra ca. 10.000; cf. *idem,* BASOR, 124 (1951), pp. 12-18.

(3) Cf. Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (Frederick A. Praeger, Inc., 1957). Para documentación preliminar, ver los catálogos de PEC¿ desde 1952.

(4) Cf. Kenyon, *op. cit.,* p. 74, donde se dan las fechas de ± 5850, 6250,6800.

tatuas de arcilla sobre armazón de cañas, descubiertas hace algunos años (5), indican que ya en el Jericó neolítico eran adorados los grandes dioses; en grupos de tres, representan, según parece, la antigua tríada, la familia divina, padre, madre e hijo. Igualmente interesantes son grupos de cráneos humanos (los cuerpos eran sepultados en otros lugares, por regla general bajo los pisos de las casas) con las facciones modeladas en arcilla y con conchas por ojos. Estos, indudablemente, servían para fines cúlticos (probablemente alguna especie de culto a los antepasados) y atestigua ciertamente una notable habilidad artística. Según parece, había animales domesticados, aunque de ellos han sido hallados pocos restos de huesos; hoces, molinos de mano y muelas demuestran que se cultivaban campos de cereales. Del tamaño del poblado y de la pequeña extensión de tierra naturalmente arable se puede deducir que ya se había desarrollado un sistema de riego. El Jericó primero es verdaderamente asombroso. Por lo que podemos conocer, su población —cualesquiera que fuese— guió al mundo en la marcha hacia la civilización (¿quién habría de creerlo?) unos cinco mil años antes de Abraham.

Este notable fenómeno llegó a su fin ca. 5000 a. C. siendo reemplazado por una cultura neolítica en la que era conocida la cerámica y que nos lleva —de nuevo en dos fases distintas— quizá a los comienzos del cuarto milenio. Pero esta cultura, traída, según parece, por gentes adventicias, representa, decididamente, un retroceso.

c. *Otras culturas neolíticas.* Aunque no existe nada en otras partes que pueda compararse con el Jericó de la fase pre-cerámica, la vida urbana parece haber comenzado en todo el mundo bíblico a comienzos del séptimo milenio. En las tierras mesopotámicas, la ciudad estable más antigua de que tenemos noticia es la representada por los estratos inferiores de la colina de Jarmo, en las tierras altas del Iraq oriental (6). De nuevo nos encontramos aquí con una cultura neolítica anterior a la invención de la cerámica: los utensilios y vasijas eran de piedra. Jarmo era un pueblo pobre; sus casas estaban toscamente construidas de barro empacado, aunque a veces con fundamentos de piedra. Pero ciertamente representa una ocupación permanente y demuestra que el hombre había salido ya de las cuevas para establecer su residencia. Restos de diferentes clases de granos atestiguan el desarrollo de la agricultura, mientras que huesos de ovejas, cabras, cerdos y bueyes confirman el progreso de la domesticación de los animales. Las pruebas del carbono señalan que los estratos pre-cerámicos de Jarmo son absolutamente tan antiguos como los correspondientes de Jericó.

(5) Miss Kenyon *(op. cit.,* p. 84) intenta colocar éstos en la siguiente cerámica **neolítica A** (estrato IX), pero concede que esto no es seguro.

**(6) Explorada** por **R. J.** Braidwood, 1948-1951; cf. Braidwood, *op, cit.,* Pl». 26-31).

A partir de este momento, la vida ciudadana siguió progresando en todas partes. Hacia la segunda mitad del quinto milenio existían ciudades en todo el oeste asiático. En Palestina existía la cerámica neolítica de Jericó, que ya hemos mencionado, y otras ocupaciones semejantes en otros lugares (p. e. en el valle del Yarmuk). Existían ya las más primitivas ciudades de Fenicia y Siria (p. e. Biblos, Ras Samra, Tell Judeideh), y también de Cilicia (p. e. Mersin). En Mesopotamia florecía la cultura de Hassuna, así llamada por el emplazamiento (cerca de Mosul) donde primeramente fue identificado (7), pero encontrada en varios lugares en la región del Tigris superior. (Nínive fue construida por primera vez en este tiempo).

Mientras tanto, la vida sedentaria había comenzado también en Egipto. Los indicios de la presencia del hombre en Egipto se remontan a la edad del paleolítico anterior, cuando el delta del Nilo permanecía aún bajo el mar y su valle era una jungla pantanosa habitada por animales salvajes. Podemos sospechar que los hombres habían vivido desde entonces en las orillas del valle y que habían hecho un camino hacia el interior para pescar y cazar, y posteriormente para asentarse allí. Puede suponerse que hacia la época neolítica, cuando la geografía de Egipto alcanzó, a grandes rasgos, su estructura presente, comenzaron a establecerse algunos pueblos primitivos, primero de modo esporádico y después de modo permanente. Pero en Egipto, contrariamente al oeste asiático, no puede documentarse la vida sedentaria. Los poblados estables más antiguos yacen probablemente bajo profundas capas de limo del Nilo. Las culturas urbanas más antiguas de que tenemos noticia son las de Fayum (Fayum A) en el norte y las un poco posteriores de Tasian (de Deir Tasa donde primeramente fueron identificadas) en el sur. La primera es una cultura típicamente neolítica posterior a la invención de la cerámica, algo paralela de este modo a la cerámica neolítica de Jericó y otros lugares. Las pruebas del carbono indican que se encuadra en los dos o tres siglos alrededor del 4250 (8) a. C. Podemos estar seguros de que en esta época, aunque ya había comenzado a desarrollarse la agricultura, el río estaba aún sin controlar y el valle era completamente un pantano con pocos poblados, distantes entre sí. No obstante, es claro que en Egipto, lo mismo que en otros lugares se había puesto en marcha la civilización, y unos dos mil quinientos años antes de Abraham.

2. *Culturas calcolíticas en Mesopotamia.* El período siguiente al neolítico es conocido como el calcolítico (cobre-piedra). Está confirmado por una serie de culturas, denominadas según el lugar donde fueron primeramente identificadas. Estas nos llevan, con insignifi-

(7) En 1943-1944; cf. S. Lloyd y F. Safar, JNES, IV (1945), pp. 255-289.
(8) Cf. Helen J. Kantor en R. W. Enricn, ed., *Relative Chronologies in Oíd World. Arckaelogy* (University of Chicago Press, 1954), p. 3.

cantes lagunas, desde el final del quinto milenio, y a través del cuarto, hasta el umbral de la historia en el tercero (9). Este período muestra un florecimiento cultural en todos los puntos del antiguo Oriente, pero en ningún lugar tan brillante como en Mesopotamia. La agricultura, ampliamente perfeccionada y extendida, hizo posible una mejor alimentación y el mantenimiento de una creciente densidad de población. Fueron fundadas la mayor parte de las ciudades que habían de intervenir en la historia mesopotámica de los milenios por venir. Se emprendió un elaborado drenaje y proyectos de riego y dado que esto requería un esfuerzo común, aparecieron las primeras ciudades-Estado Hubo un gran progreso técnico y cultural en todos los campos, no siendo el menor la invención de la escritura. Hacia el final del cuarto milenio, en efecto, la civilización de Mesopotamia había tomado en todo lo esencial la forma que la caracterizaría durante los milenios futuros.

a. *Primeras culturas de cerámica decorada.* El florecimiento cultural comenzó primeramente en la alta Mesopotamia, mientras que los valles bajos era aún un gran pantano sin población sedentaria. En la segunda parte del quinto milenio existió la cultura de Hassuna, ya mencionada. Fue ésta una cultura ciudadana, basada en una agricultura reducida, pero con perfeccionada especialización del oficio, que estaba en transición del neolítico al calcolítico. Mientras que el metal era aún desconocido, comenzaban a aparecer algunos tipos de cerámica decorada (señal del calcolítico). Especialmente interesante es la así llamada mercancía de Samarra —una cerámica decorada con figuras monocromas geométricas de animales y hombres, de gran calidad artística— que aparecen en la última parte de este período. La habilidad artística, sin embargo, alcanzó nuevas cumbres en la siguiente cultura de Halaf (no lejos del 4000 a. C). Esta cultura, aunque denominada por el emplazamiento del valle de Khabur donde fue identificada por primera vez, tuvo su centro a lo largo del Tigris superior; pero su cerámica característica ha sido hallada por toda la alta Mesopotamia hasta la costa siro-cilicia, hasta el lago Van por el norte y hasta Kirkuk por el sur.

Por este tiempo, los valles ribereños de la alta Mesopotamia estuvieron probablemente más bien densamente poblados. Habla ciudades, bien construidas, para los tipos de entonces, con casas rectangulares de tierra apisonada o ladrillos sin cocer. Estructuras circulares más masivas *(tholoi)* con tejados bajos y encupulados parecen

(9) Para ulteriores lecturas, ver las obras citadas en la nota 1; también Ann 1.. Pcrkins, *'The Comparative Archaelogy of Early Mesopotamia* (University of Chicago Press, 1949); *ídem* en R. W. Ehrich, ed., *op. cit,* pp. 42-51; A. Moortgat, *Die Entstelumii der sumerischem Hochkultur* (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1945); A. Parrot, *Arrhéulogit mésopiilamienne,* vol. II (París, A. Michel, 1953). Para desarrollos paralelos en el Irán, el". R. (¡hirshman, *Irán* (Penguin Books, Inc., 1954).

haber servido para fines cúlticos. Numerosas figurillas de animales y mujeres, éstas, con frecuencia, en posición de dar a luz, demuestran que era practicado el culto de la diosa madre. Especialmente notable, en todo caso, es la magnífica cerámica. Cocida al horno, pero hecha a mano, sin ayuda de la rueda, está caracterizada por dibujos polícromos geométricos y florales de una calidad artística y de una belleza raramente igualada. Quién fuera este pueblo no lo sabemos. No existe ningún texto que nos diga qué lengua hablaba, ya que no había sido inventada la escritura. Pero ellos dieron pruebas de que la civilización había hecho ya brillantes progresos en la alta Mesopotamia unos dos mil años antes de Abraham.

b. *Serie de culturas predinásticas en la baja Mesopotamia.* Fue, sin embargo, más tarde, en el cuarto milenio, cuando el florecimiento cultural de Mesopotamia alcanzó su cénit. La sedentarización de la baja Mesopotamia, la fundación allí de grandes ciudades y la organización de las primeras ciudades-Estado, abrieron el camino a un asombroso avance cultural y técnico. Una serie de culturas de la baja Mesopotamia nos llevan desde el principio del cuarto milenio hasta la luz de la historia en el tercero. Convencionalmente son conocidas, en orden descendente, como la de Obeid (antes de ca. 3500), la de Warka (ca. 3500-3000) y la de Jemdet Nasr (ca. 3000-2800), según los lugares donde fueron respectivamente identificadas por primera vez. Pero probablemente es. mejor dividir la cultura warkana aproximadamente por el tiempo de la invención de la escritura (¿ca. 3300?) y englobar la segunda mitad de ella con la de Jemdet Nasr bajo el título de «Protoliteraria» o algo parecido (10).

De esta manera, la civilización tiene un comienzo relativamente tardío en la baja Mesopotamia, después de que ya había seguido su curso durante muchos cientos de años en la parte superior del valle. Las razones son fáciles de comprender, ya que la baja Mesopotamia era entonces una gran ciénaga espesa. Sin duda merodearían por allí pescadores y cazadores vagabundos, pero aunque pudieron haber existido poblados aislados, la tierra no fue sometida a un cultivo intenso hasta que no se tuvieron a mano las técnicas necesarias para obtener un sistema de diques y el drenado de zanjas. Aun entonces, el trabajo de drenar y preparar la tierra y construir ciudades debió haber durado siglos. Por otra parte, una vez que el extraordinariamente rico suelo se hizo aprovechable, debieron de acudir por miles los pobladores para posesionarse de él. Este proceso de colonización

(10) Son controvertidos tanto el punto sobre el que se funda esta división como el nombre creado para este nuevo período. Cf. Perkins, *op. cit.*, pp. 97-161, que designa la última parte del antiguo período warkano como «protoliterario antiguo» (protoliterario A-B, y el antiguo Jemdet Nasr como el «protoliterario posterior» (protoliterario C-D); Parrot *(op. cit.* pp. 272-278), prefiere el término «predinástico» y Moortgat *(op. cit.* pp. 59-94) «histórico antiguo».

y construcción estuvo ya en marcha en el período Obeid. Quién fuera este pueblo y cuándo llegó, es una cuestión discutida, relacionada con el enojoso problema de los orígenes de los sumerios. Pero, sean quienes sean, ellos fueron los fundadores de la civilización en la baja Mesopotamia. Aunque su cultura era poco brillante, llevaron a cabo construcciones de proporciones monumentales, por ejemplo el primer templo de Eridu. Su cerámica, aunque inferior artísticamente a la de Halaf, demuestra un mayor dominio de la técnica. La difusión de esta cerámica por toda la alta Mesopotamia y aun más allá, indica que la influencia cultural se extendió ampliamente.

c. *El período protoliterario.* La siguiente fase, la warkana, fue probablemente más bien corta (¿ca. 3500-3300?). Si se desarrolló a partir de la obeidiana, o si fue traída por recién llegados de fuera, es una cuestión en la que tampoco nos podemos detener. La subsiguiente fase protoliteraria (ca. 3300-2800), trajo en todo caso una explosión de progreso como pocas en la historia del mundo. Fue éste un período de gran desarrollo urbano en el curso del cual la civilización mesopotánica adquirió su forma definitiva. El sistema de diques y canales que permitió un cultivo intenso de la llanura aluvial fue completamente desarrollado en este tiempo. La población creció rápidamente y surgieron por todas partes grandes ciudades; se desarrollaron, donde aún no las había, ciudades-Estado. Templos de ladrillos de barro, construidos en plataformas sobre el nivel de las inundaciones, y de los que es un brillante ejemplo el gran templo compuesto de Warka (Erek), muestran elementos característicos de la arquitectura de los templos mesopotámicos a lo largo de los siglos posteriores. Por todas partes se descubren nuevas técnicas. Estaban en uso la rueda y los hornos para cocer cerámica, que hacían posibles artículos de gran perfección técnica. Se desarrolló el proceso de la moltura del grano y, después, de la fundición del cobre. Primorosos sellos cilindricos, que reemplazan a los antiguos sellos acuñados, atestiguan un raro desarrollo artístico.

Pero ningún paso hacia adelante fue tan forjador de época como la invención de la escritura. Los primeros textos conocidos por nosotros proceden, en todas partes, de este período, fechado —conjeturemos— hacia el 3300 a. C. Aunque los especialistas no son aún capaces de leerlos, parecen ser documentos de inventario y de negocios, atestiguando así la creciente complejidad de la vida económica. Y dado que la vida económica se centraba alrededor del templo, podemos sospechar que en torno al santuario se desarrollaba ya la organización característica de la ciudad-Estado, familiar para nosotros desde el tercer milenio. En todo caso, podemos señalar el hecho de que el umbral de la literatura había sido franqueado unos dos mil años antes de que Israel surgiera como pueblo. Y no se debe suponer que este florecimiento cultural sea algo sucedido en un rincón, sin

influencia alguna más allá de los confines de Mesopotamia. Por el contrario, como veremos dentro de un momento, existe la irrefutable prueba de que antes del final de este período hubo vínculos de intercambio cultural y comercial con Palestina y el Egipto predinástico.

d. *Los súmenos.* Los creadores de la civilización en la baja Mesopotamia fueron los sumerios, pueblo que constituye uno de los más grandes misterios de toda la historia. Acerca de su raza y de la fecha en que llegaron, sólo tenemos conjeturas. Los monumentos los pintan como un pueblo sin barba, rechonchos y de ancha cabeza, aunque las pruebas esqueléticas no están siempre de acuerdo con esto último. Su lenguaje, de tipo aglutinante, no está relacionado con ninguna lengua conocida, viva o muerta. El tiempo y modo de su llegada —sea que fueran ellos los autores de la vieja cultura obeidiana o que llegaran más tarde y construyeran sobre fundamentos puestos por otros— son puntos sobre los que no se ha llegado a un acuerdo (11). No obstante es evidente que los sumerios estaban ya en la baja Mesopotamia hacia la mitad del cuarto milenio. Dado que los primeros textos que conocemos están en sumerio, podemos presumir que fueron los sumerios quienes introdujeron la escritura. Ellos dieron estructura, en el período protoliterario, a aquella brillante cultura que podemos apreciar en su forma clásica al amanecer el tercer milenio.

3. *Egipto y Palestina en el cuarto milenio.* Tenemos que proceder aquí algo más sumariamente, ya que ni Egipto ni Palestina ofrecen en este período nada que se pueda comparar con la asombrosa civilización de la Mesopotamia predinástica. Sin embargo, una serie de culturas nos llevan, en ambos países, desde la edad de la piedra, através del cuarto milenio, hasta el tercero.

a. *Culturas calcolíticas en Palestina.* Durante este período, el norte de Siria cae bajo la influencia de las culturas mesopotámicas ya descritas, mientras que en Palestina y sur de Fenicia se observa una sucesión distinta, aunque paralela. Bien que esta sucesión es incompleta en algunos detalles, atestigua el desarrollo de la vida ciudadana a lo largo de todo el cuarto milenio (12). De todas las culturas

(11) Para discusión, además de las obras citadas en las notas 1 y 9, ver E. A. Speiser, *Mesopotamiam Origins* (University of Pennsylvania Press, 1930); *ídem* en *The Beginnings of Civilization in the Orient* (JAOS, Supl. 4 [1939] ; *ídem «.The Sumerian Problem Reviewed»* (HUCA, XXIII, Parte I [1950/51] , pp. 339-355); H. Frankfort, *Archaelogy and the Sumeriam Problem* (University of Chicago Press, 1932); S. N. Kramer, *«New Light on Early History of the Ancient Near East»* (AJA, LII [1948] , pp. 156-164).

(12 Cf. Albright, AP, pp. 65-72; *ídem* en R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*, pp. 28-33; *ídem, «Palestine in the Earliest Historical Period»* (JPOS, XV [1935] , pp. 193-234); G. E. Wright *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze A%e* (American Schools of Oriental Research, 1937); *ídem,* BASOR, 122 (1951), pp. 52-55; etc.

do este período, la Ghassuliana (así llamada por Tuleilat el-Ghassul en el valle del Jordán donde fue primeramente identificada) es la más sorprendente. Data de ca. 3500 a. C. Aunque es una cultura urbana sin grandes pretensiones materiales, da muestras de un considerable progreso artístico y técnico. Aún se manufacturaban herramientas de piedra, pero el cobre estaba también en uso. La cerámica, aunque no comparable con la de Halaf desde un punto de vista artístico, demuestra una técnica excelente. Las casas eran construidas de ladrillos hechos a mano, cocidos al sol y, con frecuencia, sobre fundamentos de piedra. Muchas de ellas estaban decoradas por dentro y por fuera con elaborados frescos polícromos sobre una superficie de yeso. Algunos dibujos, como una estrella de ocho puntas, un pájaro, y diversas figuras geométricas, son ejemplares; uno, muy deteriorado, representa un grupo de figuras sentadas, muy posiblemente dioses. Extrañas máscaras de elefantes tienen algún innominado fin cúltico (13), mientras que el hecho de que los muertos fueran enterrados con alimentos y utensilios colocados a su lado indica la creencia en alguna especie de existencia futura. Ninguna de estas culturas calcolíticas fue grandiosa; pero la difusión de su cerámica característica por Palestina y regiones adyacentes demuestra que los poblados eran ciertamente numerosos en este tiempo.

b. *Las culturas predinásticas de Egipto.* Como ya se ha dicho, las culturas más antiguas conocidas en Egipto son la fayumiana neolítica y la algo posterior tasiana (ca. 4000). Entre esta última y la aparición de la primera Dinastía (siglo XXIX) existe una ininterrumpida cadena de culturas, conocidas por el lugar donde fueron primeramente identificadas: la badariana, la amratiana y la guerzana (14). Aunque no se pueden aducir datos precisos, la badariana se sitúa en la primera mitad del cuarto milenio, la amratiana después de ca. 3500 y la guerzana (después de aproximadamente el siglo XXX) penetra ya en el umbral de la historia en el tercer milenio. No necesitamos describir detalladamente estas culturas. Presentan, en todo caso, un cuadro pobre si se las compara con el calcolítico de Mesopotamia, aunque esto puede ser debido en parte a lagunas en nuestro conocimiento. Al contrario de Mesopotamia, el Egipto predinástico gozaba de un marcado aislamiento, debido principalmente a su geografía. Separado de Asia por desiertos y mares, el largo valle serpenteante del Nilo ejercía un efecto divisorio dentro

(13) Cf. *National Geographic,* diciembre 1957, pp. 834 ss., para una reconstrucción artística.

(14) Para ulteriores lecturas, ver Kantor, *op. cit.,* y las obras de Childe y r'rankfort de la nota 1; también J. A. Wilson, *The Burden of Egypt* (University of (lliica.no Press, 1951); J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne,* vol. I (París, A. y,|. Picard, 1952); E. Drioton y J. Vandier, *L'Egypte (Les Peuples de lOrient méililrrrnni'eii,* II; París, Presses universitaires de France, 2.; ed., 1946); y recienteiiicuic R. P. Charles JNES, XVI (1957), pp. 240-253.

del mismo país. Había una notable diferencia de culturas locales, especialmente marcada entre el alto y el bajo Egipto. Pero en ninguna de sus fases puede llamarse espléndido el período calcolítico de Egipto. Se conocía la cerámica, pero no había punto de comparación, ni artístico ni técnico, con los artículos de la Mesopotamia contemporánea. Las casas eran de juncos tejidos o de adobes; la construcción de monumentos era desconocida en aquella lejana época. Fueron, en resumen, culturas urbanas pobres, escasamente capaces de grandes realizaciones en el espíritu. El florecimiento de la cultura egipcia vino más tarde.

Sin embargo, fue aquí donde se pusieron los fundamentos de la civilización. Los egipcios predinásticos fueron probablemente los antepasados de los egipcios de los tiempos históricos, como una mezcla de razas camitas, semitas y (especialmente en el sur) negroides. Hicieron grandes progresos en el desarrollo de la agricultura, cultivando toda suerte de cereales, frutas y legumbres, así como también el lino. Esto significaba que, como en Mesopotamia, podía ser sostenida una creciente densidad de población. Se emprendió con ritmo creciente la tarea de drenaje e irrigación, y ya que esto (de nuevo como en Mesopotamia) debe haber requerido un esfuerzo conjunto entre ciudades, podemos dar por supuesto que comenzaron a existir los primeros Estados. Se usaba el cobre, y puesto que sus yacimientos debieron estar o en el Sinaí o en el desierto oriental, se emprendió ya entonces la explotación de las minas. Como las naves activaban el comercio a lo largo del Nilo, decreció el aislamiento local. Probablemente hacia el fin del cuarto milenio los varios nomos locales se unieron en dos grandes reinos, uno en el Alto y otro en el Bajo Egipto (15). Finalmente (una vez más como en Mesopotamia), se inventó la escritura jeroglífica; y hacia el período de la primera Dinastía ya había progresado hasta rebasar su forma primitiva.

c. *Contactos internacionales en la prehistoria.* Durante la mayor parte del período predinástico la cultura egipcia se desarrolló con pocas señales de contacto con el mundo exterior. Al final del cuarto milenio, sin embargo, cuando la cultura protoliteraria florecía en Mesopotamia, y el período calcolítico dejaba paso al subsiguiente bronce I en Palestina, hay pruebas de un vivo intercambio cultural (16). Tipos de cerámica palestinenses encontrados en Egipto demuestran un intercambio entre los dos países, mientras que una similar atestación prueba que Egipto estaba ya entonces en contacto con el puerto cedrero de Biblos. Aún más sorprendente es el testimonio de que Egipto, en el último período guerzano, estaba en contacto con la

(15) Cf. J. A. Wilson, «Buto and Hierakonpolis in the Geography of Egypt» (JNES, XIV [1955], pp. 209-236), sobre la distribución geográfica de los nomos.

(16) Cf. Kantor, *op. cit.*; *ídem,* JNES, I (1942), pp. 174-231; *ibid.*, XI (1952), pp. 239-250.

cultura protoliteraria de Mesopotamia y la copió profundamente. liste préstamo se ejerce, aparte de las formas de la cerámica, en el área de los sellos cilindricos, en variados motivos artísticos y en rasgos arquitectónicos; algunos llegan a pensar que también la escritura se desarrolló bajo la influencia mesopotámica (17). No sabemos cómo fueron transmitidos estos contactos, más claramente atestiguados en el sur de Egipto, pero la presencia de impresiones de sellos del tipo de Jemdet Nasr en lugares tales como Meguiddó y Biblos arguye que existía una gran ruta comercial a través de Palestina y Siria. En todo caso, tenemos prueba de que hubo un período de contacto internacional y transfusión cultural entre los confines del mundo bíblico antes de que amaneciera el sol de la historia. Aunque el contacto con Mesopotamia parece haber cesado virtualmente en el período de la primera Dinastía (siglo XXIX), Egipto continuó en relación ininterrumpida con Palestina y Siria durante los siglos venideros.

## B. EL ANTIGUO ORIENTE EN EL TERCER MILENIO A.C.

1. *Mesopotamia en el primer período histórico.* Propiamente hablando, la historia comienza a principios del tercer milenio. Es decir, se entra por primera vez en una edad documentada por inscripciones contemporáneas, que, al contrario de los textos anteriores que hemos mencionado, pueden ser leídas. Aunque los primeros textos de Ur (ca. 2800) ofrecen aún dificultades, los siglos siguientes presentan una profusión de material en su mayor parte inteligible para los especialistas.

a. *La época clásica sumeria (protodinástica) (ca.* 2800-2360). La civilización sumeria se revela ya fijada en su forma clásica al comienzo de la historia. El país estaba organizado en un sistema de ciudades-Estado, en su mayor parte muy pequeñas, de las que una docena, más o menos, nos son conocidas por sus nombres. Aunque ora unas ora otras llegaban a prevalecer sobre sus vecinos, nunca se consiguió una unificación permanente y completa de la tierra. . Aparentemente, tal cosa era contraria a la tradición y al sentimiento, y era incluso considerado como un pecado contra los dioses (18). La ciudad-Estado era una teocracia gobernada por el dios; la ciudad y sus terrenos eran propiedad del dios; el templo, su casa solariega. Alrededor del templo, con sus jardines, campos y almacenes, se organizó la vida económica. El pueblo, cada cual en su puesto, eran los jornaleros del dios, trabajadores de su propiedad. La primera cabeza del Estado era el «lugal» («gran hombre»), el rey, o el «ensi», sacer-

(17^ Cf. Frankfort, *op. cit.*, en la nota 1, pp. 100-111, para todo este tema,
(lí!) Ver Frankfort, *ibid.* (pp. 49-77); *ídem, Kingship and the Gods* (University ol" Chicago Press, 1948), pp. 215-230.

dote del templo local que gobernaba como virrey del dios, el gerente de sus propiedades. Aunque estos dos cargos no fueran idénticos, la autoridad que por ellos se ejercía era con frecuencia la misma bajo todos los aspectos. La monarquía, fuera como fuese en la práctica, no fue absoluta en teoría; el poder era ratificado por la sanción de la elección divina. A pesar de la tradición de que la monarquía había descendido del cielo al principio de los tiempos, es evidente que el gobierno había pertenecido, originariamente, a una asamblea de la ciudad, y que la monarquía se había desarrollado al margen de ésta, primero como una medida de emergencia, después como una institución permanente (19).

De cualquier modo, se necesitaba este sistema para una estabilidad política que hiciera posible una cierta prosperidad. La vida urbana y la alegría estaban sólidamente armonizadas, señalando un adelanto en la estabilidad económica. Las guerras, aunque sin duda frecuentes y bastantes encarnizadas, eran esporádicas y locales; fue esencialmente un tiempo de paz en el que pudo florecer la vida económica. Una mejor agricultura permitió el sostenimiento de una población más numerosa; la vida urbana, a su vez, dio lugar a una mayor especialización en las artes y oficios. Las ciudades, aunque pequeñas para nuestros tiempos, eran bastante grandes para los de entonces. Aunque la mayoría de las casas eran humildes, fueron numerosos los grandes templos y palacios. La metalurgia y la orfebrería alcanzaron un nivel de perfección pocas veces superado. Se empleaban, para propósitos tantos militares como pacíficos, vehículos de ruedas sólidas, arrastrados por bueyes o asnos. El comercio y los contactos culturales alcanzaron gran expansión. Alrededor de los templos florecieron las escuelas de escribas que produjeron una abundante literatura. La mayoría de las fábulas épicas y mitos que nosotros conocemos por copias posteriores fueron escritos en este tiempo, aunque con anterioridad habían sido transmitidos oralmente durante siglos.

b. *La religión de los sumerios* (20). La religión de los sumerios era un politeísmo altamente evolucionado, sus dioses —aunque con una considerable fluidez en lo tocante a sexo y función— estuvieron ordenados, ya en los primitivos tiempos, según un complejo panteón de relativa estabilidad. La suprema cabeza del panteón fue Enlil, señor de la tormenta. Los cultos de los diversos dioses eran celebra-

(19) Cf. T. Jacobsen, «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia» (JNES, II [1943] ), pp. 159-172; recientemente, G. Evans, JAOS, 78 (1958), pp. 11.

(20) Ver J. Bottéro, *La religión babylonienne* (París, Presses universitaires de France, 1952); E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (en la misma publicación, 1949); S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religión,* (London, Hutchinson's University Library, 1953); T. Jacobsen, en *The Intellectual Adventure of Ancient Man,* H. Frankíbrt, *et al.* (University of Chicago Press, 1946); Albright, FSAC, pp. 189-199.

dos en las ciudades donde se creyó que ellos tenían sus moradas. Nipur, centro del culto de Enlil, gozó de una posición neutral, recibiendo ofrendas votivas de todo el país y no llegando a ser nunca la sede de una dinastía. Aunque el prestigio del dios nacía y moría con el de la ciudad en que tenía su residencia, no fueron éstos dioses locales, sino que se les consideró con una función cósmica y se les otorgó dominio universal.

El orden de los dioses fue concebido a modo de reino o Estado celeste, según el módulo de una asamblea de ciudad. La paz del orden terreno así colocada sobre la balanza precaria de voluntades en pugna, podía ser trastornada en cualquier momento. Una lucha por el poder sobre la tierra era también un proceso válido en el reino de los dioses. La victoria de una ciudad sobre las otras significaba el respaldo de sus pretensiones ante Enlil, rey de los dioses. Las calamidades sobre la tierra reflejaban el enojo de los dioses por alguna afrenta. La función del culto era servir a los dioses, aplacar su ira y mantener así la paz y la estabilidad. Los sumerios tenían un sentido desarrollado de la justicia y de la injusticia; se suponía que las leyes terrenas eran un reflejo de las leyes del dios. Aunque ninguno de los códigos conocidos es tan antiguo, las reformas de Urukagina de Lagás (ca. siglo XXIV) (que tomó varias medidas de acuerdo con las «leyes justas de Ningirsu», destinadas a poner un término a la opresión del pobre) demuestran que el concepto de ley es muy antiguo. Con todo, debe decirse que, como acontece en todo paganismo, los sumerios establecieron distinción entre ofensas morales y puramente rituales.

c. *Semitas en Mesopotamia: Los acadios.* La suerte de las diversas ciudades-Estado sumerias no nos concierne. Aunque de vez en cuando una dinastía local, como Eannatum de Lagás (siglo XXV), o Lugalzaggisi de Erek (siglo XXIV) pudo haber ejercido un control efímero sobre la mayor parte de Sumer (Lugalzaggisi pretende haber salido a campaña desde el golfo Pérsico hasta el Mediterráneo), ninguno de ellos pudo dar una decisiva unificación a todo el país.

Los sumerios no fueron, de todas formas, el único pueblo que habitaba Mesopotamia; había también una población semita. Estos semitas son conocidos como acadios, después del establecimiento de su primer imperio. Aunque no hay pruebas de que ellos precedieran a los sumerios en la llanura Tigris-Eufrates, no eran, en modo alguno, unos recién llegados (21). No hay duda de que ellos habían sido seminómadas en las franjas occidentales del valle desde los más remotos tiempos y que venían presionando, en número creciente, desde el cuarto milenio. A mediados del tercer milenio constituyeron una considerable porción de la población, la porción predominante

(21) Cf. Albright, FSAC, pp. 148 ss.

en la parte norte de Sumer. Estos semitas abrazaron la cultura sumeria en todo lo esencial y la adaptaron a sí mismos. Aunque hablaban una lengua semita (acádico) enteramente diferente de la sumeria, emplearon la escritura silábica cuneiforme para escribirla; los textos en acádico se remontan hasta mediados del tercer milenio. También adoptaron el panteón sumerio, aunque añadieron dioses propios y aplicaron nombres semitas a otros. Tan a fondo se llevó a cabo esto que es imposible distinguir con precisión los elementos semíticos de los sumarios en la religión mesopotámica. Cualesquiera que fueran las tensiones que pudieron haber existido entre ambas poblaciones, no hay pruebas de un conflicto racial o cultural (22). Es indubitable que tuvo lugar una creciente mezcla de razas.

d. *El imperio de Acad (ca.* 2360-2180). En el siglo XXIV tomó el poder una dinastía de gobernantes semitas que creó el primer imperio verdadero de la historia del mundo. El fundador fue Sargón, una figura cuyos orígenes están envueltos en el mito. Su poderío arrancó de Kis, derrocó a Lugalzaggisi de Erek y sometió a todo Sumer hasta el golfo Pérsico. Después, trasladando su residencia a Acad (de localización desconocida, pero cerca de la posterior Babilonia) emprendió una serie de conquistas que se hicieron legendarias. A Sargón le sucedieron dos de sus hijos, y después su nieto Naramsin, que pudo jactarse de hazañas tan espectaculares como las del mismo Sargón. Además de Sumer, los reyes de Acad gobernaron toda la alta Mesopotamia, como lo demuestran las inscripciones y los documentos de negocios de Nuzi, Nínive, Ghagar-Bazar y Tell Ibraq. Pero su control se extendió, al menos intermitentemente, desde Elam al Mediterráneo, mientras que las expediciones militares se adentraron en las tierras montañosas del Asia Menor, en el sureste de Arabia y quizás más lejos. Los contactos comerciales se extendieron hasta el Valle del Indo (23).

Los reyes de Acad dieron a la cultura sumeria una expresión política que rebasaba los límites de la ciudad-Estado. Aunque conservaron la tradición de que el poder se derivaba de Enlil, surgió probablemente una teoría un poco diferente acerca del poder. El Estado no se centró en el templo del dios, como había hecho la ciudad-Estado, sino en el palacio. Existen algunas pruebas de que los reyes de Acad se arrogaron prerrogativas divinas; Naramsin es pin-

(22) Ver especialmente T. Jacobsen, JAOS, 59 (1939), pp. 485-495.

(23) Naramsin conquistó Magan (en textos posteriores un nombre de Egipto) y comerció con Meluhha (posteriormente, Nubia); algunos especialistas piensan que conquistó Egipto (cf. Scharff-Moortgat, AVAA, pp. 77, 262 ss., para apreciar las diferencias de los autores). Otros, sin embargo, localizan Magan en el SE. de Arabia (Omán): cf. Albright, ARI, pp. 212 ss. y sus notas. Sobre el comercio con la India (¿Meluhha?) en este y en otros períodos posteriores, cf. A. L. Oppenheim, JAOS, 74 (1954), pp. 6-17; D. E. McCown, *ibid.*, pp. 178 ss.; Albrihgt, BASOR, 139 (1955), p. 16.

tado en proporciones gigantescas, llevando la ornamentada tiara de los dioses, mientras su nombre aparece con el determinativo divino (24). El triunfo de Acad apresuró el ascendiente de la lengua acádica. Las inscripciones regias fueron escritas en acádico y se registró una considerable actividad literaria en esta lengua. Probablemente tuvo su origen en este período el así llamado dialecto hímnico-épico. Al mismo tiempo, el arte, liberado de los uniformes cánones sumerios, gozó de un notable resurgimiento. Aunque según los criterios de la historia el poder de Acad fue de breve duración, duró por más de cien años.

2. *Egipto y Asia occidental en el tercer milenio.* Coincidiendo casi exactamente con los primeros textos descifrables de Mesopotamia, surge Egipto en la historia como nación unificada. Cómo, concretamente, fueron unidos los dos reinos predinásticos del alto y bajo Egipto —si fue o no después de un primer intento fracasado— es cuestión controvertida. Pero en el siglo XXIX los reyes del alto Egipto habían conquistado la supremacía y habían sometido a su dominio a todo el país; el rey Narmer (primera Dinastía) es pintado llevando la corona blanca del sur y la roja del norte y representado en gigantescas proporciones, como conviene a un dios (25). Puede decirse que nunca se perdió el recuerdo del doble origen de la nación, sino que fue perpetuado, en los tiempos posteriores, por las insignias y títulos reales.

a. *El imperio antiguo (siglos XXIX-XXIII).* Los fundamentos del imperio antiguo fueron puestos por los faraones de la primera y segunda Dinastías (siglos XXIX-XXVII) (26). Con el surgir de la tercera Dinastía (ca. 2600) penetramos en la época del florecimiento clásico de Egipto, en cuyo tiempo todos los rasgos característicos de su cultura asumieron una forma que ha servido desde entonces como norma. Esta fue la época de las pirámides. La más antigua de ellas es la pirámide escalonada que Zóser, fundador de la cuarta Dinastía, hizo construir en Menfis; con el templo mortuorio que hay en su base, es la más antigua construcción que se conoce en piedra tallada. Con todo, son mucho más maravillosas las pirámides de Jcops, Jefren y Mikerinos, de la cuarta Dinastía (siglos XXVI-XXV), igualmente en Menfis. La Gran Pirámide, de 481 pies de altura, tiene una base cuadrada de 755 x 755 pies, y se emplearon en su construcción unos 2.300.000 bloques de piedra tallada, de un peso

(24) Cf. Frankfort, *Kingship and the Gods,* pp. 224-226; para la estela de Naramsin, cf. Pritchard, ANEP, lámina 309.

(25) Ver la paleta de Narmer; Pritchard, ANET. Láminas 296-297.

(26) Seguimos aquí las cronologías de A. Scharff (Scharff-Moortgat, AVAA) y de H. Stock *(Studia Aegyptiaca II [Analecta Orientalia* 31; Roma, Pontificio Insliluto Bíblico, 1949]) que en lo esencial están de acuerdo (cf. Albright, BASOR, 1 19 [1950 [, p. 29). Las cronologías anteriores son, por regla general, demasiado elevadas.

medio de dos toneladas y medio cada uno. Estos bloques eran elevados a puro músculo, sin ayuda de máquinas; y esto con un error máximo prácticamente nulo (27). Lo cual, en verdad, nos enseña a respetar profundamente la habilidad técnica del antiguo Egipto, mil años antes de que naciera Israel. Nos ofrece también el espectáculo de la totalidad de los recursos del Estado organizados en orden a preparar el lugar de descanso final del dios-rey. Las pirámides fueron construidas también por los faraones de la quinta y sexta Dinastías (siglos XXV-XXIII). Aunque fueron menos espléndidas, fue en ellas donde se hallaron los llamados «textos de las pirámides». Estos textos consisten en sortilegios y encatamientos ordenados a asegurar el libre paso del faraón al mundo de los dioses y son los más antiguos textos religiosos de Egipto que nosotros conocemos. Aunque proceden de la última época del Imperio antiguo, su contenido se remonta hasta los tiempos protodinásticos.

A lo largo de todo este período Egipto continuó en contacto con Asia. Aunque las pruebas de la influencia de Mesopotamia desaparecen al comienzo de las Dinastías, las relaciones con Fenicia, Palestina y países vecinos continuaron ininterrumpidamente. Las minas de cobre del Sinaí, trabajadas en los tiempos predinásticos, fueron explotadas regularmente. El contacto con los países cananeos es atestiguado por el intercambio de tipos de cerámica y la introducción de palabras egipcias en el cananeo y viceversa (28). Varios faraones narran sus campañas en Asia. Aunque esto no quiere decir que Egipto tuviera ya organizado su imperio asiático, demuestra que éste estaba ya a punto y capacitado para proteger militarmente los intereses comerciales que allí tenía. En todo caso, Biblos era virtualmente una colonia, como en todos los períodos de fortaleza egipcia. Ya que Egipto es un país sin arbolado, Biblos —salida para los espesos bosques del Líbano— fue siempre de importancia vital para él. Inscripciones votivas de varios faraones y otros objetos atestiguan una influencia egipcia allí a lo largo de todo el Imperio antiguo. Antes de finalizar el tercer milenio, los cananeos desarrollaron en Biblos una escritura silábica inspirada en los jeroglíficos de Egipto.

b. *Estado y religión en Egipto.* La organización del Estado en Egipto difirió notablemente de la contemporáne amesopotámica. El faraón no era virrey que gobernaba por elección divina, ni era un hombre deificado: *era* dios, Horus visible en medio de su pueblo. Teóricamente, todo Egipto le pertenecía, todos sus recursos estaban a

(27) Cf. Wilson, *op. cit.* pp. 54 ss. El error de encuadramiento no se eleva a más de 0,09 por ciento, y la desviación de nivel es de 0,004 por ciento.

(28) Cf. Kantor, Albright, en Ehrich, *op. cit.*, pp. 7-10; 30 ss.; Albright, JPOS, XV (1935), p. 212; *ídem,* «The Role of the Cannamtes in the History of Civilization» *(Studies in the Histoty of Culture.* George Banta Publishing Company, 1942, pp. 11-50), p. 17.

disposición de sus proyectos. Aunque el país estaba entonces dirigido por una complicada burocracia encabezada por el Visir, también éste estaba sometido al dios-rey. No se desarrolló en Egipto ningún código de leyes. Aparentemente, no había necesidad de ninguno de ellos; no había lugar para ninguno de ellos. Bastaba la palabra del dios-rey (29). Era un absolutismo sin parangón. Una tiranía, según nuestras normas. Pero es dudoso que los egipcios lo consideraran así. Aunque la palabra del faraón era ley, no gobernaba arbitrariamente. Como dios de su pueblo era él quien mantenía la *«maat»* (justicia). Y a pesar de que la suerte de los campesinos debió haber sido increíblemente penosa, a pesar de que en teoría ningún egipcio era libre, no existieron barreras rígidas que impidieran a hombres del más humilde origen el ascenso a las posiciones más elevadas, si la fortuna les favorecía. Fue un sistema que a los ojos de los egipcios encerraba recursos abundantes para mantener la paz y la seguridad del país. El egipcio no veía su mundo como una situación fluctuante, una cosa problemática, como lo veía el mesopotánico, sino como un orden invarible establecido en la creación, tan regular en su ritmo como las crecidas del Nilo. La piedra angular de este orden invariable era el rey-dios. En vida protegía a su pueblo y a su muerte pasaba a vivir en el mundo de los dioses, para ser sucedido por su hijo, también dios. La sociedad, encabezada por el rey-dios, estaba así anclada con seguridad en el ritmo del cosmos. A nuestro modo de ver, el espectáculo del Estado agotando sus recursos para erigir una tumba al faraón, no puede parecer más que una insensatez, y, por parte del mismo faraón, desprecio egoísta por el bienestar de su pueblo. Pero los egipcios apenas lo veían así. Aunque el Estado absoluto representaba una carga demasiado pesada para ser soportada indefinidamente y fueron introducidas algunas modificaciones, los egipcios, al menos, en teoría, nunca rechazaron tal sistema.

La religión egipcia, como la mesopotámica, era un politeísmo altamente evolucionado (30). Ciertamente ofrece un cuadro de suma confusión. A pesar de varios intentos de sistematización hechos en los primeros tiempos (las cosmogonías de Heliópolis y Hermópolis, la teología de Menfis), nunca se llegó a conseguir un panteón ordenado a una cosmogonía consistente. La fluidez de pensamiento fue una característica de la mente egipcia. Sin embargo, la religión egipcia no puede llamarse primitiva. Aunque muchos de sus dioses eran representados en forma de animal, faltaban las características

(29) Cf. J. A. Wilson, en *Authority and Lavo in the Ancient Orient* (JAOS, Supl. 17 [1954]), pp. 1-7.

(30) Ver especialmente H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religión* (Columbia Univcrsity Press, 1948); también *ídem* en *The Intellectual Adventure of Ancient Man; ídem, Kingship and the Gods;* J. Vandier, *La religión égyptienne* (París, Preses Universitaires de Francc, 1944); Wilson *op. cit.;* J. Cerny, *Ancient Egyptian Religión* (Londres, Hutchinson's University Library, 1952); Albrigh, FSAC, pp. 178-189.

esenciales del totemismo: el animal representaba la forma en que la misteriosa fuerza divina se manifiesta. Y aunque el prestigio de un dios podía fluctuar con el de la ciudad donde se le daba culto, los dioses supremos de Egipto no eran dioses locales, sino que eran venerados en todo el país y se les atribuía un dominio cósmico.

c. *Palestina en la edad del bronce superior.* En Palestina la mayor parte del tercer milenio cae en el período conocido por los arqueólogos como el bronce antiguo. Este período —o la fase de transición que conduce a él— comenzó al final del cuarto milenio, cuando florecía en Mesopotamia la cultura protoliteraria y en Egipto la guerzana, y se prolongó hasta el final del tercer milenio (31) (¿ca. 2300?). Aunque Palestina nunca desarrolló una cultura material ni remotamente comparable a las culturas del Eufrates y el Nilo, el comienzo del tercer milenio muestra un notable progreso también en este país. Fue una época de gran desarrollo urbano, en que la población aumentó, se construyeron ciudades y, posiblemente, se establecieron ciudades-Estado. Aunque aparentemente el país no estaba densamente poblado (en las regiones montañosas, especialmente en el sur, la población parece haber estado más bien dispersa), las ciudades fueron bastante numerosas; muchas de las poblaciones que más tarde jugarán su papel en la Biblia existían ya —por ejemplo Jericó (reconstruida ca. 3200, después de un vacío de siglos), Meguiddó, Bet-san, Ay, Siquem, Guézer y Lakís— y otras fueron construidas en este tiempo. A mediados del tercer milenio la colonización sedentaria alcanzaba el extremo sur de Transjordania, posiblemente como seminómadas allí establecidos. Las ciudades, aunque poco grandiosas, fueron sorprendentemente bien construidas y fuertemente fortificadas, como lo demuestran las excavaciones de Jericó, Meguiddó, Ay y de otros lugares (32).

La población existente, o al menos predominante, de Palestina y Fenicia en este período fue cananea, un pueblo del que hemos de hablar más adelante. Su lengua fue antecesora de la hablada por los cananeos de los tiempos israelitas y de la cual el hebreo bíblico fue un dialecto. Con toda probabilidad, ellos o predecesores suyos de un tipo no esencialmente diferente, habitaron Palestina en el cuarto milenio y aun antes. De todos modos, los nombres de las más antiguas poblaciones conocidas por nosotros son uniformemente semitas. Es

(31) Ver especialmente Kenyon, *op. cit.* caps. VI-VIII, sobre este período. Miss Kenyon quiere denominar el período ca. 3200-2900 (llamado generalmente bronce antiguo I) «proto-urbano», y coloca el bronce antiguo propiamente ca. 2900-2300. Ella consideraría el período ca. 2300-1900 (generalmente bronce antiguo IV, bronce medio I) como una entidad separada; «Intermedio bronce antiguo-bronce medio».

(32) La gran muralla doble de Jericó (podría decirse que dos muros separados), que en algún tiempo se pensó que había sido destruida por Josué, pertenece a este período; cf. Kenyon, *ibid.*

probable que los mitos que conocemos por los textos de Ras Samra (siglo XIV) se remonten hasta prototipos de este período y que la religión cananea fuera, en lo esencial, la misma que aquí nos muestra, más tarde, la Biblia. Aunque Palestina no aporte inscripciones del tercer milenio, los cananeos de Biblos, como hemos dicho, habían desarrollado una escritura silábica inspirada en la egipcia.

3. *El antiguo Oriente en la aurora de la edad patriarcal.* Los siglos finales del tercer milenio nos conducen al punto de partida de la era en que comienza la historia de Israel. Fueron tiempos agitados, con movimientos, migraciones e invasiones que trastornaron los cuadros establecidos en todas las partes del mundo bíblico. En Mesopotamia llegó a su término la dilatada historia de la cultura sumeria; en Egipto fue un tiempo de desintegración y confusión; en Palestina, de devastación completa.

a. *Mesopotamia: la caída de Acad y el renacimiento sumerio.* Hemos visto que en el siglo XXIV el poder pasó de las ciudades-Estado sumerias a los reyes semitas de Acad, que crearon un gran imperio. Después de las conquistas de Naramsin, sin embargo, el poder de Acad decayó rápidamente y pronto, después del 2200, llegó a su fin a causa del asalto de un pueblo bárbaro, denominado los «gutios». Este pueblo, que habitaba en los montes Zagros, retuvo el dominio del país por cerca de cien años. Sobrevino una breve edad oscura, de la que pocos recuerdos quedan, durante la cual los hurritas se infiltraron en la región este del Tigris, mientras los amorreos se hicieron fuertes a lo largo de la Mesopotamia superior (más tarde hablaremos de estos pueblos). Pero, una vez alejado el control de los gutios, es probable que las ciudades sumerias pudieran mantener una existencia semi-independiente en el sur.

De hecho, al destruir los gutios el poder de Acad, prepararon el camino a un renacimiento de la cultura sumeria, que llegó a su florecimiento bajo la 3.ª Dinastía de Ur (Ur III, ca. 2060-1950). Por este tiempo fue roto el dominio de los gutios y el país liberado por Utu-Hegal, rey de Erek; pero éste fue rápidamente derrocado por Ur-nammu, fundador de Ur III. Aunque los reyes de Ur hablan poco de guerras, fueron capaces, probablemente, de controlar la mayor parte de las llanuras mesopotámicas. Dándose a sí mismos el título de «reyes de Sumer y de Acad» y de «reyes de las cuatro partes del mundo», se proclamaron continuadores tanto del imperio de Sargón como de la cultura sumeria. Se discute si, o hasta qué grado, reclamaron para sí prerrogativas divinas, como habían hecho los reyes de Acad. Algunos de ellos escribieron sus nombres con el determinativo divino y tomaron el título de «dios de este país». Pero esto puede haber sido poco más que un lenguaje convencional (33).

(33) Cf. T. Fish, BJRL, 34 (1951), pp. 37-43; E. A. Speiser, *The Idea of IlLüory in Ihe Ancienl Near East,* R. C. Dentan, ed. (Yale University Press, 1955),

De todos modos, persistió la noción sumeria de rey por elección divina y las ciudades-Estado gozaron de una considerable independencia.

Bajo los reyes de Ur III floreció la cultura sumeria. El fundador, Ur-nammu, es célebre no sólo por sus muchas construcciones y por la actividad literaria que señaló su reinado, sino sobre todo, por su código de leyes, el más antiguo que hasta hoy se conoce (34).

La mejor prueba de este renacimiento viene, sin embargo, de Lagás donde fue *ensi* un Gudea. De este gobernador, del que se ha creído por largo tiempo que vivió durante la dominación de los gutios o inmediatamente después, se sabe ahora que fue virrey bajo uno de los reyes de Ur III (35). Gobernando en Lagás como el «Pastor de Ningirsu», fue un *ensi* al antiguo uso sumerio en la tradición del reformador Urukagina. Primorosas estatuillas y objetos de arte producidos en su tiempo ofrecen el más alto grado de la destreza artística sumeria.

Pero si este renacimiento fue glorioso, fue también el último. La cultura sumeria había llegado al final de su recorrido. Incluso el lenguaje sumerio estaba agonizando. Aunque las inscripciones de Ur III están en sumerio, el acádico lo fue reemplazando como lengua del pueblo. Hacia el siglo XVIII cesó completamente como lengua hablada, aunque sobrevivió como lengua de la enseñanza y de la liturgia (como el latín) durante muchos siglos más. Los sumerios y los semitas se mezclaron a fondo en este tiempo y los últimos llegaron a ser el elemento predominante. Incluso algunos de los reyes de Ur (Su-sin, Ibbi-sin), aunque de dinastía sumeria, tuvieron nombres y sin duda también sangre semitas. En Mesopotamia, hacia los orígenes de Israel, había subido y bajado toda una marea de civilización. La cultura sumeria comenzó a existir, tuvo un magnífico recorrido de más de mil quinientos años y finalmente desapareció. Israel nació en un mundo ya antiguo.

b. *Egipto: primer período intermedio (ca. siglos XXII-XXI).* Mientras tanto, en Egipto se extinguió la gloria del Imperio antiguo. A partir de la quinta Dinastía, y continuando después en creciente progreso, había comenzado a desintegrarse el poder monolítico del Estado. Hacia el siglo XXII, aproximadamente cuando los gutios estaban destruyendo el poder de Acad, entró Egipto en un período de desorden y depresión, conocido como el primer período intermedio. Fue una desunión interna, con faraones rivales pretendientes al

pp. 62 ss. Otros (p. e., Scharff-Moortgat, AVAA, pp. 282-284) ven relación entre las teorías acádicas y sumerias sobre la realeza.

(34) Cf. S. N. Kramer, *Orientalia,* 23 (1954), pp. 40-51; *ídem, From the Tablels ofSumer* (Falcon's Wing Press, 1954, pp. 47-51.

(35) Cf. Albright, ARI, p. 224; *ídem, Geschichte und Altes Testament,* G. Ebe**ling,** ed. (Tubinga, **J.** C. **B.** Mohr, 1953), p. 12.

trono. Los administradores de provincia, no controlados por la corona, ejercieron una autoridad feudal y llegaron a ser en realidad reyes locales. Algunas poblaciones en el bajo Egipto fueron virtualmente independientes bajo consejos locales. La situación se agravó por la infiltración de seminómadas asiáticos en el delta. Reinó la confusión; la ley y el orden fueron quebrantados y el comercio languideció. Puesto que probablemente no se mantuvo el sistema de irrigación del que dependía la vida del país, hubo indudablemente hambre y penalidad extremas.

Fue un tiempo de seria depresión. Y esta depresión entró, al parecer, en el alma egipcia. De este período, o de un poco más tarde, poseemos una literatura rica y, predominantemente, de tipo suplicante, que refleja el estado de ánimo de los tiempos. Al lado de una preocupación por la justicia social (v. g.: El campesino elocuente) se nota una profunda confusión y pesimismo, y la sensación de que la situación estaba desarticulada (p. e.: Los Consejos de Ipu-wer, el Diálogo del misántropo con su alma, la Canción del harpista) (36). A muchos egipcios, golpeados como estaban por la adversidad, les debió parecer que todo lo que ellos habían conocido y en lo que habían confiado, les fallaba, y que la misma civilización, después de un milenio de constante progreso, había llegado a su fin. ¡Y esto, mucho antes de que Abraham naciera! Desde luego, si así lo pensaban, andaban equivocados. A mediados del siglo XXI, aproximadamente cuando la cultura sumeria revivía bajo los reyes de Ur, una familia tebana —la Dinastía XI— pudo reunificar todo el país y terminar el caos. Cuando comenzó el segundo milenio, Egipto entró en su segundo período de prosperidad y estabilidad bajo los faraones del imperio medio.

c. *Palestina: invasores nómadas.* Al final del tercer milenio (hacia el siglo XXIII-XX), cuando se pasa de la fase final de la edad del bronce antiguo a la primera fase del bronce medio —o quizás en un período de transición entre los dos— existen pruebas abundantes de que la vida en Palestina sufrió un importante desgarro a manos de elementos seminómadas que presionaron en el país. Ciudad tras ciudad (Jericó, Meguiddó, Ay, etc.), fueron destruidas, algunas con una violencia increíble, y la civilización del bronce antiguo llegó a su fin. La destrucción alcanzó su cumbre hacia el siglo XX. Las poblaciones del este y el oeste del Jordán fueron abandonadas y el país, particularmente en el espacio interior, quedó sin población sedentaria; en TransJordania la ocupación sedentaria llegó prácticamente a su fin. Aunque el oeste palestino y el norte transjordano experimentaron una notable recuperación en los primeros siglos del segundo milenio,

(!Hi) Cf. Albright, FSAC, pp. 183-189. Algunas de estas piezas están en Pritcluud, ANET (consultar índice).

cuando nuevos moradores se establecieron allí, el sur transjordano (los futuros países de Edom, Moab y Ammón) siguió siendo tierra de nómadas hasta el siglo XIII (37). Estas gentes nuevas aportaron un elemento nuevo a la población de Palestina. Sus nombres, tal como nos son conocidos a través de los registros de entonces, sugieren que se trataba de una rama de un pueblo llamado amorreo, un elemento semítico del noroeste, que por este tiempo presionaba en todo el Creciente Fértil. Es probable que los semitas que se infiltraron en Egipto durante el primer período intermedio fueran de estirpe similar. Más adelante hablaremos de estos pueblos. Quizá, si nuestros ojos fueran suficientemente perspicaces, podríamos alcanzar a ver entre ellos —o siguiéndolos, como una parte del mismo movimiento general—, las figuras de Abraham, Isaac y Jacob.

Así estaba, pues, el escenario de la historia del mundo en el que los antepasados de Israel estaban a punto de entrar. Si hemos precisado este escenario con mayor cuidado del que parecería necesario, es para que los orígenes de Israel puedan ser vistos en una perspectiva no limitada, sino contra el fondo fluyente de muchos siglos y civilizaciones ya antiguas.

(37) Ver especialmente N. **Glueck, AASOR, XVIII-XIX (1939); XXV-XXVIII** (1951).

# Primera Parte

# ANTECEDENTES Y COMIENZOS

## La edad de los Patriarcas

*Capítulo I*

# EL MUNDO DE LOS ORÍGENES DE ISRAEL

LA PRIMERA mitad del segundo milenio (aproximadamente 2000-1550) nos lleva a la época de los orígenes de Israel. Un día, en el curso de estos siglos, salió el Padre Abraham de Jarán, con la familia, rebaños y siervos, para buscar tierra y descendencia en el lugar que su Dios le había de mostrar. O, para decirlo de otro modo, tuvo lugar una migración a Palestina de pueblos seminómadas, entre los que deben buscarse los antepasados de Israel. Así comenzó aquella cadena de sucesos, tan portentosos para la historia del mundo, y tan redentores —el creyente diría tan providencialmente guiados— que llamamos historia de Israel.

Puede objetarse, sin duda, que comenzar la historia de Israel desde tan antiguo es muy arriesgado y es hacer un uso indebido de la palabra «historia». Esta objeción, si se levanta, no carece de cierto valor. Propiamente hablando, la historia de Israel no puede decirse que comienza de hecho hasta el siglo XIII, y aun más tarde, cuando encontramos, establecido en Palestina, un pueblo llamado Israel, cuya presencia está atestiguada por datos arqueológicos e inscripciones contemporáneas. Con anterioridad, sólo encontramos seminómadas errantes que recorren fugazmente el mapa de los años, en ningún documento contemporáneo recordados, dejando tras de sí una huella impalpable de su paso. Estos nómadas, antecesores de Israel, no pertenecen a la historia, sino a la prehistoria de este pueblo.

Sin embargo, nosotros debemos comenzar aquí, dado que la prehistoria de un pueblo —en todo lo que puede ser conocida— es también parte de la historia de este pueblo. Además, Israel no procedía en realidad de una raza indígena de Palestina; vino de otra parte y tuvo siempre conciencia de este hecho. A través de un cuerpo de tradiciones sagradas completamente sin igual en el mundo antiguo, conservó la memoria de la conquista de su país, la larga marcha por el desierto que le llevó hasta él, las experiencias maravillosas por las que pasó, y antes de eso, los años de dura servidumbre en Egipto. Recordaba también cómo, todavía siglos antes, sus antepasados ha-

bían venido de la lejana Mesopotamia para recorrer el país que ahora llamaban suyo. Admitido que intentar emplear estas tradiciones como fuentes históricas presenta graves problemas que no pueden ser eludidos, las tradiciones deben ser consideradas en todo caso con seriedad. Debemos comenzar por la época a que se refieren, valorarlas a la luz de esta fecha en lo que tienen de aprovechable y decir entonces lo que podamos de los orígenes de Israel. Nuestra primera tarea es describir el mundo de aquel tiempo para obtener una perspectiva acertada. Tarea no fácil, porque fue un mundo sumamente confuso, escenario tan lleno de personajes que resulta difícil seguir la acción. Sin embargo debemos intentarlo, con toda la claridad y brevedad posibles.

## A. EL ANTIGUO ORIENTE GA. 2000-1750 A. C.

1. *Mesopotamia ca.* 2000-1750 (1). El segundo milenio comenzó con la tercera Dinastía de Ur (Ur III: ca. 2060-1950) que dominó sobre la mayor parte de la llanura mesopotámica y fue un último y glorioso resurgimiento de la cultura sumeria en progreso. Pero este feliz estado no iba a durar mucho tiempo. Al cabo de ciencuenta años el dominio de Ur llegó a su fin, sin que surgiera un sucesor que ocupara su puesto. Sobrevino un período de inestabilidad y languidez, con dinastías rivales que se saqueaban mutuamente.

a. *La caída de Ur III: los amorreos.* El poder de Ur nunca estuvo totalmente centralizado. Las dinastías locales gozaron —según la antigua tradición sumeria de la ciudad-Estado— de un considerable grado de independencia. Como la autoridad central era débil, se fueron independizando una tras otra, hasta que el último rey de Ur III, Ibbi-sin, quedó reducido a poco más que un gobernador local. Los primeros en obtener la independencia fueron los Estados

(1) Seguimos para este período la cronología «baja» desarrollada por W. F. Albright e, independientemente y por diferentes razones, por F. Cornelius, que coloca a Hammurabi en 1728-1686 y la primera Dinastía de Babilonia ca. 1830-1530. Albright, BASOR, 88 (1942) pp. 28-33, y un cierto número de artículos sucesivos (el último de ellos *ibid.*, 144 [1956], pp. 27-30; *ibid.*, 146 [1957] , pp. 26-34); Cornelius, *Klio,* XXXV (1942), p. 7 (y otros artículos de que yo no dispongo; pero cf. *ídem, Geschichte des Alten Orients* [Stuttgart, W. Kohlhammer, 1950], p. 30). Esta cronología es hoy generalmente adoptada: p. e., R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1948); A. Moortgat, <n AVAA; H. Schmókel, *Geschichte des Alten Vorderasien (Handbuch der Orientalistik,* II: !i [Leiden, E. J. Brill, 1957] ). Pero la cronología ligeramente más elevada de S. Smilh (Alalaj and Chronology [Londres, Luza & Co.J 1940] ), que coloca a Hammurabi en 1792-1750, tiene también defensores: el más reciente M. B. Rowton, JNES, XVII (1958), pp. 97-111 (Rowton prefirió antes la cronología más baja: JNES, X [1951], pp. 184-204). Incluso hay especialistas (p. e., A. Goetze, H. Landsbcigci) que colocan a Hammurabi en el siglo diecinueve, lo que parece inadmisiblemente alto, y también han sido propuestas fechas aún más bajas que las adoptadas (ca. 1704-1662).

de la periferia: Elam en el este, Asur (Asiría) en el Tigris superior y Mari en el Eufrates medio. El colapso de Ur comenzó cuando Isbi-irra, rey de Mari, presionando contra ella, se estableció en Isin, pasando a ser dueño del norte de Sumer. Poco después (ca. 1950), el rey de Elam invadió el país, tomó y devastó a Ur y llevó cautivo a Ibbi-sin. Ur no reconquistaría nunca su antiguo poder.

Sumo interés tiene el papel desempeñado en estos acontecimientos por un pueblo llamado «amorreo» (nombre familiar al lector de la Biblia, pero con un alcance más restringido). Durante varios siglos el pueblo del noroeste de Mesopotamia y del norte de Siria fue llamado en los textos cuneiformes *amurru,* esto es: «occidentales». Este vocablo, según parece, llegó a ser un término general que se aplicaba a los que hablaban los distintos dialectos semíticos del noroeste que se hallaban en aquella área, incluyendo con toda probabilidad las razas de que más tarde se originaron tanto los hebreos como los árameos. Desde finales del tercer milenio, semitas noroccidentales seminómadas habían estado presionando sobre todas las partes del Creciente Fértil, invadiendo Palestina y convirtiendo la alta Mesopotamia virtualmente en país «amorreo». Mari, que ayudó a provocar la caída de Ur, fue gobernada por un rey amorreo y tuvo una población predominantemente amorrea. Con la caída de Ur, los amorreos inundaron todas las regiones de Mesopotamia. Fueron conquistando ciudad tras ciudad y hacia el siglo XVIII todos los Estados de Mesopotamia eran gobernados prácticamente por dinastías amorreas. Aunque los amorreos adoptaron la cultura y, en buena parte, la religión de Sumer y Acad, y aunque escribían en acádico, sus nombres y otros testimonios lingüísticos denuncian su presencia por todas partes.

b. *Rivalidades dinásticas en la baja Mesopotamia hacia la mitad del siglo XVIII.* La herencia de Ur III fue recibida por numerosos pequeños Estados rivales. Los principales, en la baja Mesopotamia, fueron Isin y Larsa, ambos gobernados por dinastías amorreas, la primera fundada por Isbi-irra de Mari, a quien ya hemos mencionado anteriormente, y la otra por un cierto Naplanum. Estas dinastías se empeñaron en largas rivalidades cuyos detalles no nos interesan. Aunque ambas dinastías pudieron mantenerse por unos 200 años, y aunque los gobernantes de Isin se daban el nombre de «reyes de Sumer y de Acad», reclamando así la sucesión del poder de Ur III, ninguna de las dos pudo proporcionar estabilidad al país.

La debilidad de ambos Estados permitió que, mientras tanto, se fortalecieran peligrosos rivales. Notable entre éstos fue Babilonia, ciudad poco oída hasta entonces. Aprovechando esta situación confusa, se estableció en ella, ca. 1830, una dinastía amorrea (I Babilonia) bajo un cierto Sumu-abum, que pronto comenzó a extender su poder a expensas de sus vecinos inmediatos, en particular de Isin.

Otro rival, más agresivo por el momento, fue Elam. Los elamitas, quc habían precipitado la caída definitiva de Ur, eran dueños de un considerable territorio al este del Tigris inferior, en el sur de Irán. Movidos por la ambición de dominar todo Sumer, los reyes de Elam ejercieron una creciente presión sobre Larsa, que alcanzó su culmen cuando (ca. 1770) Kudur-mabuk de Elam conquistó esta ciudad y estableció a su hijo Warad-sin como gobernador de ella. Es interesante constatar que Warad-sin y su sucesor Rim-sin, aunque de pueblo no semita, llevaban nombres acádicos.

Se puede suponer que semejante inestabilidad política traería consigo una depresión económica. Así sucedió, como lo demuestra el notable decrecimiento del número de documentos comerciales. Sin embargo no se extinguió, en modo alguno, la luz de la cultura. En Nipur y en algunas otras partes, florecieron las escuelas de escribas que copiaban cuidadosamente antiguos textos sumerios y los transmitían a la posteridad. También son de esta época dos códigos de leyes recientemente descubiertos: uno —en acádico— del reino de Esnunna (siglo 19); otro —en sumerio— promulgado por Lipit-Istar de Isin (ca. 1865) (2). Ambos pueden muy bien considerarse como anteriores al famoso código de Hammurabi y prueban sin lugar a dudas que este último se hallaba dentro de una extensa y antigua tradición legal que se remonta hasta el código de Urnammu de Ur, y aun antes. Al igual que el código de Hammurabi, también éstos muestran notables parecidos con el Código de la Alianza de la Biblia (Ex. cap. 21-23) e indican que la tradición legal de Israel se desarrolló en un ambiente similar.

c. *Estados rivales en la alta Mesopotamia.* En la alta Mesopotamia, mientras tanto, algunas regiones dependientes en otros tiempos de Ur se constituyeron como Estados de cierta importancia. Entre ellas tienen especial interés Mari y Asiría. Mari, como ya hemos indicado, ayudó a apresurar el final del poderío de Ur. Colocada en el curso medio del Eufrates, era una ciudad antigua, que asumió un papel importante a lo largo del tercer milenio. Su población durante el segundo milenio fue predominantemente de semitas del noroeste (amorreos), de la misma raza que los antepasados de Israel. Más tarde hablaremos de su edad de oro, en el siglo XVIII, bajo la dinastía de Yagid-lim, y también de los textos allí encontrados, de capital importancia para comprender los orígenes de Israel.

Por lo que respecta a Asiría, así llamada por la ciudad de Asur situada en el curso superior del Tigris (y también) por su dios nacional), era uno de los pocos Estados de Mesopotamia no gobernados aún por dinastías amorreas. Aunque los asirios eran acádicos por

(2) Cf. A. Goetzc, *The Laws of Eshnunna* (AASOR XXXI [1951/52; publicado en 1956]); Pritchard, ANET, pp. 159-163, para una traducción de ambos.

lengua, cultura y religión, aparecen como procedentes de origen mixto; una combinación de la antigua estirpe acádica con la hurrita, con semitas del noroeste y otros linajes. Los primeros reyes asirios eran «habitantes de tiendas», es decir, seminómadas, y al parecer semitas del noroeste (3); pero ya a comienzos del segundo milenio toman nombres acádicos (incluyendo un Sargón y un Naramsin, a la manera de los grandes reyes de Acad) y se tienen a sí mismos por los verdaderos continuadores de la cultura sumerio-acádica. Y así, cuando uno de ellos (Illu-suma) invadió brevemente Babilonia, se jactó de venir a liberar a los acadios (esto es, a librarlos del dominio amorreo y elamita).

Comenzando, según parece, ya antes de la caída de Ur III, y continuando hasta el siglo XVIII, Asiría prosiguió una vigorosa política de expansión comercial hacia el norte y el noroeste (4). Lo sabemos por los textos de Capadocia, cientos de tablillas en asirio antiguo encontradas en Kanis (Kültepe), en Asia Menor. Estas tablillas nos muestran colonias de mercaderes asirios viviendo en sus propios barrios fuera de las ciudades y comerciando con los habitantes de cada localidad, intercambiando las manufacturas asirias por productos nativos. Esto no significaba, indudablemente, una conquista militar: los mercaderes no estaban protegidos por tropas. Probablemente significa que Asiría, encontrando cortada por la expansión amorrea y por el poder de Mari la ruta normal que va desde la alta Mesopotamia hasta el país hitita, abrió una nueva ruta por el curso superior del Tigris. La aventura llegó a su fin a comienzos del siglo XVIII, por causas desconocidas, probablemente porque los amorreos comenzaron a infiltrarse en la misma Asiría (5). Tanto los textos de Capadocia como los de Mari, algo más tarde, arrojan valiosa luz sobre la edad patriarcal.

Era inevitable que la ambición de los diversos Estados, Asiría, Mari, Babilonia, y otros, acabara en colisión. Se estaba fraguando una lucha sorda, que pronto había de estallar.

2. *Egipto y Palestina ca.* 2000-1750 *a. C.* En agudo contraste con la confusión política reinante en Mesopotamia, Egipto presenta, a comienzos de la edad patriarcal, un cuadro de notable estabilidad. Ya hemos visto cómo a finales del tercer milenio, el poder del Imperio antiguo había concluido en aquel período de confusión y depre-

(3) Ver la lista de los reyes de Khorsabad; cf. A. Poebel, JNES, I (1942), pp. 247-306, 460-492; II (1943), pp. 56-90; cf. I. J. Gelb, JNES, XIII 1954), pp. 209-230.

(4) Cf. Albright, BASOR, 139 (1955), p. 15, para las fechas. Los textos proceden del siglo XIX.

(5) Alguien sugiere que fue debido a la invasión de hititas indo-europeos, p. e., K. Bittel, *Grundzüge der Vor -und Frühgeschichte Kleinasiens* (Tubinga, Ernst Wasmuth,, 1920[2], p. 45. Otros (A. Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer* [Oslo, H. Aschchoug and Co., 1936], pp. 31 ss.), la achacan a la presión hurrita.

sión llamado primer período intermedio. Pero a comienzos del segundo milenio Egipto había alcanzado la unidad total y se estaba preparando para entrar en un nuevo período de prosperidad, quizás el más próspero de su historia, bajo los faraones del imperio medio.

a. *La Dinastía XII* (1991-1786) (6). El caos del primer período intermedio había pasado y el territorio quedó unificado hacia la mitad del siglo XXI, con la victoria de Mentuhotep, príncipe procedente de Tebas (Dinastía XI). Aquí comienza el imperio medio. Aunque el dominio de la Dinastía XI fue breve (ca. 2052-1991) (7) y finalizó en un período revuelto, se hizo con el poder el visir Amenemhet, que inauguró la Dinastía XII.

Con todo, Egipto no pasa del imperio antiguo al imperio medio sin ciertos cambios internos (8). El colapso del imperio antiguo y el surgimiento y subsiguiente represión de la aristocracia feudal dio indudablemente un vuelco a la estructura social y permitió que nuevos elementos alcanzaran una alta posición. Además, la debilitación del antiguo absolutismo trajo consigo la democratización de las prerrogativas reales. Se ve esto más claramente en las creencias relacionadas con la vida futura. Pues mientras que en el Imperio antiguo la vida futura parece haber sido algo exclusivo del faraón, en el Imperio medio (como han demostrado los textos de Coffín) los nobles (y por tanto todo el que tenía dinero para pagar sus ritos funerarios), podía esperar ser justificado ante Osiris en la otra vida. Con la llegada al poder de la Dinastía XII, también el dios Amón, de poca importancia hasta entonces, fue elevado a primer rango e identificado con Ra como Amón-Ra.

Los faraones de la Dinastía XII concibieron ambiosos proyectos encaminados a promover la prosperidad nacional. Un elaborado sistema de canales hizo del Fayum un lago de contención de los desbordamientos del Nilo, consiguiendo así muchos acres más de tierra de cultivo. Una cadena de fortalezas a lo largo del istmo de Suez defendía el país de las incursiones de las bandas semitas. Las mismas de cobre del Sinaí fueron abiertas y explotadas una vez más. Se desarrolló el comercio, por el curso superior del Nilo hasta Nubia, a través del Wadi Hammamat, por el mar Rojo hasta Punt (Somalia),

((>) Seguimos aquí las fechas de R. A. Parker *(The Calendars of Egypt* [University of Chicago Press, 19506, pp. 63-69); también Albright, BASOR, 127 (1952), pp. 27-30. Las fechas de Edgerton (1989-1776), de Scharff (1991-1778), y de otros, difieren poco, Cf. W. F. Edgerton, «The Chronology of the Twelfth Dynasty» (JNES, I (1942), pp. 307-314); L. H. Wood, BASOR, 99 (1945), pp. 5-9; A. Sc.hiirlT en AVAA.

(7) Las fechas son las de Scharff; H. Stock (cf. BASOR, 119, [19506, p. 29) propone 2040-1991. Sobre la Dinastía XI, cf. H. E. Winlock, «The Eleventh Egypli;ui Dynasty» (JNES, II [1943, pp. 249-238).

(ü) Además de las obras generales, ver especialmente H. E. Winlock, *The lii.se and fall of the Middle Kingdom in Thebes* (The Macmillan Company, 1947).

a través de los mares con Fenicia y Creta e incluso Babilonia, como lo demuestra el así llamado depósito de Tód, con su rico almacén de objetos del estilo Ur III, y aun más antiguos (9). Egipto, en suma, alcanzó una prosperidad raramente superada en toda su larga historia. En consecuencia, florecieron las artes pacíficas. La medicina y las matemáticas alcanzan el punto culminante de su desarrollo. Se cultivan todos los géneros de literatura, incluyendo obras didácticas (la instrucción de Merikare, de Amenemhet, etc.), cuentos y narraciones autobiográficas (el marinero náufrago, la historia de Sinuhé), poemas y textos proféticos (la profecía de Neferrehu) (10). Fue la edad de oro de la cultura egipcia.

b. *Egipto en Asia.* Aunque aquella fue, esencialmente, una era de paz para Egipto, los faraones del Imperio medio no se limitaron a actividades pacíficas. Ocuparon el valle del Nilo hasta la segunda catarata, llevaron sus campañas hasta los confines de Nubia, y contra los libios por el oeste, mientras que por el este mantenían abiertas las rutas que conducen a las minas de Sinaí. Es evidente, además, que el control egipcio se extendía sobre la mayor parte de Palestina y el sur de Fenicia (11). Este control era impreciso, sin duda, si no ya esporádico. Pues, aunque poseemos conocimientos detallados de una sola campaña militar (la de Sesostris III, en el curso de la cual fue tomada Siquem) (12), no hay razón para dudar del hecho del dominio egipcio sobre estas tierras. Biblos era una colonia egipcia; objetos encontrados en las tumbas ostentan las armas de los gobernantes de la Dinastía XII, mientras que los príncipes nativos escribían sus nombres con caracteres egipcios y se declaraban a sí mismos vasallos del faraón. Numerosos objetos de origen egipcio encontrados en varios lugares de Palestina (Guézer, Meguiddó, etc.), atestiguan la influencia egipcia en este país. Objetos similares en Qatna, Ras Samra y otros lugares muestran que los intereses diplomáticos y comerciales de Egipto alcanzaban a toda Siria.

La ampliación del control egipcio en Asia puede ser mejor conocida por los Textos de Execración. Consisten éstos en dos series de inscripciones de los siglos XX y XIX (13), que ilustran cómo el faraón anhelaba obtener poderes mágicos para dominar a sus ene-

(9) Esto data a Amenemhet II (1929-1895); cf. Albright, BASOR, 127 (1952) p. 30; A. Scharff en VAAA, pp. 107 ss.

(10) Quizá algunas de las piezas antes mencionadas (p. 36) deban colocarse en este período. Para algunas selecciones ver Pritchard, ANET (consultar índices).

(11) Esto se niega con frecuencia. Pero ver especialmente Albright, BASOR, 83 (1941), pp. 30-36; 127 (1952), p. 29; AP. p. 85; también A. Goetze, BASOR, 127 (1952), pp. 25 ss.; A Alt, *Die Herkunft der Hyksos in Neuer Sicht* (Berlín, Akademie-Verlag, 1954), pp. 26 ss.

(12) Cf. Pritchard, ANET, p. 230. El nombre «Siquem» ha sido puesto en discusión, pero aparece, en todo caso, en los Textos de Execración (más abajo).

(13) Albright coloca el primer grupo (publicado por K. Sethe en 1926) a finales del siglo veinte o principios del diecinueve, y el segundo (estudiado por G.

migos actuales o futuros. En la primera serie, las imprecaciones contra diversos enemigos estaban escritas en jarros o pucheros de barro, que eran hechos añicos y, de este modo, la imprecación se hacía eficaz. Las imprecaciones estaban escritas, en la segunda serie, sobre figurillas de arcilla que representaban cautivos atados. Los lugares mencionados indican que la esfera de influencia egipcia incluía el oeste de Palestina, Fenicia, hasta un punto al norte de Biblos y el sur de Siria. La historia de Sinuhé (siglo XX) (14), confirma esta conclusión, ya que Sinuhé —oficial egipcio caído en desgracia— se vio obligado a escapar de Biblos hacia el oriente, a la tierra de Quedem, para quedar fuera del alcance del faraón.

c. *Palestina ca.* 2000-1750 *a. C.* Durante este período (primera parte del bronce medio) (15), Palestina recibió una infusión de pueblos que se infiltraron como grupos seminómadas en el país. Ya hemos anotado en el capítulo precedente el cataclismo que sufrió Palestina hacia el final del tercer milenio, cuando las ciudades fueron destruidas y abandonadas una tras otra y llegó a su fin el Bronce antiguo. Hacia el año 2000 la mayor parte del país estaba ocupado por clases seminómadas mientras que al oeste del Jordán la ocupación sedentaria había cesado prácticamente por completo. De hecho, el sur de Transjordania permaneció virtualmente como país nómada hasta el siglo XIII (16). El primer grupo de los Textos de Execración, que mencionan muy pocas ciudades (de Palestina solamente pueden ser identificadas con seguridad Jerusalén y Ascalón), mientras que registra numerosos clanes nómadas con sus jefes, ilustra esta situación. Con el siglo XIX, sin embargo, se inicia en el oeste de Palestina y también en el norte de TransJordania un rápido resurgimiento durante el cual se construyen muchas nuevas ciudades, cuando los seminómadas comienzan a sedentarizarse. Esto queda demostrado tanto por los documentos arqueológicos como por el segundo grupo de los Textos Execración, que registran un buen grupo de ciudades, principalmente en Fenicia, sur de Siria y norte de Palestina, No obstante, extensos espacios, particularmente en la cordillera central, siguieron estando muy escasamente sedentarizados (en ella se mencionan Jerusalén, Siquem, pero muy pocas más).

Poscncr desde 1938) a últimos del siglo diecinueve; cf. JAOS, 74 (1954), p. 223; el'. HASOR, 81 (1941), pp. 16-21, 83 (1941), pp. 30-36. Otros prefieren fechas ligeramente posteriores (siglos 19-18); p. e., Alt, *op. cit.*, pp. 28 ss., cf. Pritchard, ANKT, pp. 328 ss., para el texto y discusión.

(14) Cf. Pritchard, ANET, pp. 18-22, para el texto.

(15) En la clasificación de Albright (cf. AP. pp. 83-96) esto cae en el bronce medio 1 y II A; en la miss Kenyon (cf. *Digging Up Jerico* [Frederick A. Praegci', Inc. Í9576), en el bronce antiguo-bronce medio y en el bronce medio I.

(16) Ver las obras de N. Glueck mencionadas en el capítulo anterior, nota 37; cf. *ídem, The Other Side of the Jordán* (American Schools of Oriental Research, lí>40), pp. 114-157 (pero cf. Harding y Reed, BA, XVI [1953], p. 4). Ver Albri(j;lil, AP, pp. 80-96, sobre todo este período.

Apenas puede dudarse que estos recién llegados fueran amorreos de la misma estirpe de los semitas del noroeste que hemos encontrado en Mesopotamia. Sus nombres, por cuanto sabemos, apuntan unánimente en esta dirección (17). Su modo de vida está espléndidamente ilustrado en la historia de Sinuhé, pero de modo especial en las narraciones del Génesis, por lo que es difícil escapar a la conclusión de que la migración de los antepasados de Israel formaba parte de este mismo movimiento. Este pueblo no trajo a Palestina un cambio étnico fundamental, ya que ellos mismos pertenecían al tronco común semítico del noroeste, lo mismo que los cananeos. Aún más, una vez sedentarizados, adoptaron la lengua y en gran parte la cultura cananea; al tiempo de la conquista israelita (siglo XII) no se podía hacer una distinción clara entre ambos elementos.

d. *El fin del Imperio medio.* Después del reinado de Amenemhet III (1842-1797) comenzó a debilitarse la Dinastía XII y pocos años después llegó a su fin. Si esto ocurrió simplemente a causa de no haber encontrado un sucesor firme, o a causa de que los nobles feudales, largo tiempo reprimidos por el poder real, comenzaron a afirmarse fuertemente, o bien porque había comenzado ya la presión de pueblos extranjeros que empujó finalmente a Egipto a su abatimiento, es cuestión que nosotros podemos dejar de lado. A la Dinastía XII siguió la XIII. Pero aunque esta Dinastía continuaba la tradición de Tebas, por lo cual es clasificada como perteneciente al Imperio medio, el poder egipcio desapareció rápidamente. Seguramente después de una sucesión de gobernantes de los que nada sabemos, hubo un breve resurgimiento bajo Neferhotep I (cap. 1740-1729), que pudo ejercer una autoridad al menos nominal en Biblos, que había sido arrebatado por los jefes amorreos (18). Uno de éstos, llamado en egipcio «Enten» (Antina) parece ser el Yantin-'ammu mencionado en los textos de Mari. Si esto es cierto, se ha conseguido un apreciable sincronismo entre Egipto y Mesopotamia (19). El colapso de Egipto era, en todo caso, inevitable, dada la interna disgregación existente. Los jefes tribales de Palestina y Siria —que por este tiempo se han hecho sedentarios, construían ciudades y se convertían en reyezuelos— eran enteramente independientes del faraón, cuyo control en el mejor de los casos era débil. Pronto sobrevendrá de Asia, primero una infiltración, después una ola invasora que, a fines del siglo XVIII, sumirá a Egipto en un oscuro período.

(17) Especialmente en los Textos de Execración; cf. también Albright «Nortwest-Semitic Ñames in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century aC». (JAOS, 74 [19546), pp. 222-233.

(18) Cf. M. Dunand, «Byblos au temps du bronce ancien et de la conquéte amorite» (RB, LIX [19526, pp. 82-90).

(19) Cf. Albright, BASOR, 99 (1945), pp. 9-18.

B. EL ANTIGUO ORIENTE CA. 1750-1550 A.C.

1. *Lucha por el poder en Mesopotamia durante el siglo XVIII.* Mientras el Imperio medio egipcio llegaba a su fin, se agudizó en Mesopotamia la lucha por el poder, que acabaría con el triunfo de Babilonia bajo el gran Hammurabi. Actores principales de este drama fueron, junto a Babilonia, los elamitas, Asiría y Mari.

a. *Expansión elamita y asiria.* Después de la caída de Ur III, fue Mesopotamia, durante 200 años, el escenario de pequeñas rivalidades dinásticas. Los rivales más importantes en el sur, a comienzos del siglo XVIII, fueron Isin, Larsa y Babilonia, ciudades todas gobernadas por dinastías amorreas. Pero los elamitas, que habían jugado un importante papel en la destrucción de Ur, nunca renunciaron a su ambición de dominar todo el país. Alrededor de 1770, como ya hemos visto, Kudur-mabuk de Elam derribó la dinastía de Larsa y colocó allí como gobernador a su hijo Warad-sin. A este último (1758-1698) le sucedió su hermano Rim-sin, que se propuso un programa de expansión que finalmente puso en sus manos el gobierno de la mayor parte de la baja Mesopotamia. Lo mismo que antes Warad-sin, también Rim-sin tomó el nombre de «rey de Sumer y Acad», proclamando de este modo el derecho a ser continuador de la tradición de Ur III. Hacia 1735 Rim-sin llegó a conquistar también Isin. Esto significaba que todo el sur de Mesopotamia, excepto Babilonia, cuyo gobernante (1748-1729) era Sin-mubal.lit, padre de Hammurabi, estaba bajo su control. Cuando Hammurabi subió al trono heredó un territorio sumamente reducido y seriamente amenazado.

Mientras tanto, los dos Estados más importantes de la alta Mesopotamia eran Mari y Asiría, la primera con población amorrea gobernada por la dinastía de Yagid-lim y la segunda regida por reyes con nombres acádicos. Pero Asiria no era capaz por sí misma de resistir a la presión amorrea (que fue, sin duda, la que puso término a su actividad comercial en el norte) por lo cual hacia la mitad del siglo XVIII la dinastía nativa fue derrocada y reemplazada por gobernantes amorreos. El primero de éstos fue Samsi-adad I (1748-1717) quien al subir al trono se lanzó a una vigorosa política que hizo de Asiria, en poco tiempo, la primera potencia de la alta Mesopotamia. Aunque los detalles de sus conquistas no son suficientemente claros, pudo someter la mayor parte del territorio comprendido entre los montes Zagros y el norte de Siria, y aun llegar al Mediterráneo, donde erigió una estela. Samsi-adad se llamaba a sí mismo «rey del mundo» *(Sar kissati),* siendo el primer gobernante asirio que tomó este título.

La principal de sus conquistas, sin embargo fue Mari, que conquistó derribando a Yajdun-lim perteneciente a la dinastía nativa,

e instalando allí como virrey a su hijo Yasmaj-adad. Más tarde fortaleció su posición por medio de su posterior casamiento con una princesa de Qatna, importante Estado en el centro de Siria (20). Al mismo tiempo presionó sobre el sur, con el resultado de que llegó a ser una amenaza para Babilonia tan grande como lo fue Rim-sin.

b. *El «período de Mari» (ca.* 1750-1697). Asiría, sin embargo, no pudo mantener sus conquistas. En muy pocos años se habían vuelto los papeles y Mari le sucedió —por breve tiempo— como primera potencia de la alta Mesopotamia.

La historia de este período ha sido brillantemente ilustrada por las excavaciones hechas en Mari inmediatamente antes de la segunda Guerra Mundial (21). Estos descubrimientos sacaron a la luz no solamente una ciudad de grandes proporciones y riquezas, sino también más de 20.000 tablillas y fragmentos en antiguo acádico, de las cuales unas cinco mil representan la correspondencia oficial, mientras que el resto son documentos de negocios y economía. La luz que estos textos pueden arrojar sobre los orígenes de Israel es tema sobre el cual hemos de volver. Parece que después de unos 16 años de dominio asirio bajo Yasmaj-adad, hijo de Samsi-adad, Zimri-lim, perteneciente a la dinastía nativa, pudo arrojar a los invasores y establecer de nuevo la independencia. Bajo Zimri-lim (ca. 1730-1700) Mari alcanzó su cénit, llegando rápidamente a constituirse como uno de los mayores poderes de entonces. Sus fronteras se extendían desde los límites con Babilonia hasta un punto no lejos de Karkemis. Mantenía relaciones diplomáticas con Babilonia (con la que había pactado una alianza defensiva) y con varios Estados de Siria. Es particularmente interesante una de las cartas de Mari, la cual nos dice que las principales potencias de aquel tiempo eran, junto a Mari, Babilonia, Larsa, Esnunna, Qatna y Alepo (Yamkhad); ¡todos estos reyes, salvo Rim-sin de Larsa, llevaban nombres amorreos!

Mari organizó un ejército eficiente, en el cual los carros tirados por caballos tenían ya una cierta aplicación. Parece que conocían también desarrolladas técnicas de asedio, incluyendo el ariete (22); y un sistema de señales con hogueras hicieron posible la rapidez de las comunicaciones, cosa esencial en una tierra amenazada continuamente por belicosos vecinos y por las incursiones de bandas seminómadas.

(20) Sobre la situación política en Siria, cf. Albright, BASOR, 77 (1940), pp. 20-32; 78 (1940), pp. 23-31; 144 (1956), pp. 26-30; 146 (1957), pp. 26-23.

(21) Por una expedición francesa dirigida por A. Parrot. Ver, especialmente, Parrot, *Archéologie mésopotamienne,* vol. I (París, A. Michel, 1946), pp. 495-513; G. E. Mendenhall, «Mari» (BA, XI [1948], pp. 2-19).

(22) Sobre los arietes, mencionados en varias de las cartas de Mari, ver nota 38, infra. Los carros parecen haber llegado a ser un arma táctica efectiva sólo algo más tarde; cf. p. 68 más adelante.

Mari fue una gran ciudad. Su palacio, de 2,5 hectáreas de extensión (alrededor de 200 x 120 metros en sus mayores dimensiones) que se componía de más de 250 habitaciones (incluyendo cuartos de estar, cocinas, almacenes, escuelas, cuarto de aseo y sumideros) debía ser una de las maravillas del mundo. La abundancia de documentos administrativos y de negocios muestra que la actividad económica estaba altamente organizada. Su comercio se extendía libremente por todas partes: a Biblos, Ugarit (Ras Samra) en la costa; allende el mar hasta Chipre y Creta y llegando incluso hasta Anatolia. Es interesante, sin embargo, que los textos de Mari no hagan ninguna mención de Egipto, sumido por este tiempo en la oscuridad a causa de la invasión de los hicsos. Aunque sus escribas escribían en acádico, la población de Mari, en su mayoría, eran semitas del noroeste (amorreos), con alguna pequeña mezcla de estirpe acádica y hurrita. Como era de esperar, su religión era una mezcla de rasgos característicos de los semitas del noroeste y de Mesopotamia, manteniendo en su panteón dioses de ambas regiones. En resumen, este pueblo era semita noroccidental, de origen primitivamente seminómada, que había adoptado la cultura acádica y que hablaba una lengua semejante a la de los antepasados de Israel. Ya tendremos ocasión más adelante de volver sobre este tema.

c. *Triunfo de Babilonia: Hammurabi* (1728-1686). Pero la victoria, en la lucha por el poder, no iba a ser ni para Mari ni para Asiria, ni para el elamita Rim-sin, sino para Babilonia. El forjador de esta victoria fue el gran Hammurabi (23). Cuando Hammurabi subió al trono, Babilonia estaba en una precaria situación, amenazada en el norte y en el sur por Asiria y la expansión elamita y en rivalidad por el noroeste con Mari. Hammurabi, sin embargo, pudo cambiar la situación y levantar a Babilonia hasta la cima del poder mediante un vigoroso esfuerzo y una serie de movimientos estratégicos, incluyendo una no pequeña dosis de cínico desprecio hacia los tratados que había concluido. Desconocemos los detalles. Baste decir que Rim-sin, con el que Hammurabi había hecho alianza, fue atacado, arrojado de Isin y forzado a confinarse en Larsa, en el sur; más tarde fue arrojado de allí, perseguido y hecho prisionero. Mientras tanto Hammurabi debilita a Asiria con golpes certeros de tal manera que su amenaza desaparece definitivamente, hasta que cae al fin bajo el poder de Babilonia. Finalmente, teniendo firmemente asegurada bajo su mano la mayor parte de la baja Mesopotamia, se volvió contra Zimri-lim de Mari, con el que también estaba aliado. En el año 32 de su reinado (1697) cayó Mari en su poder. Pocos

(23) Además de las obras generales, cf. F. M. T. de L. Bóhl, «King Hammurabi of Babylon» *(Opera Minora* [Groninga, J. B. Wolters, 1953], pp. 339-363 Ipublicado por primera vez en 1946]). Bóhl, que fechó a Hammurabi en 1704-1662, prefiere ahora la cronología de Albright-Cornelius *(ibid.*, pp. 512 ss.).

\

años más tarde, quizás a causa de una rebelión, fue totalmente arrasada. Al fin, Hammurabi, era dueño de un pequeño imperio que comprendía la mayor parte de las llanuras ribereñas entre los montes Zagros y el desierto, llegaba por el sur hasta el golfo Pérsico e incluía algunas partes de Elam. Con todo, no pudo extender su control más allá de Nínive en el curso superior del Tigris, hacia el norte, ni más allá de Mari hacia el noroeste; menos aún pudo salir a campaña contra Siria y llegar al mar Mediterráneo.

Bajo Hammurabi conoció Babilonia un floreciente movimiento cultural. Así, Babilonia, que antes de la primera dinastía era un insignificante lugar, se convierte ahora en una gran ciudad. Sus construcciones fueron probablemente más impresionantes que las de la misma Mari, aunque no pueden ser restauradas a causa de encontrarse actualmente bajo la superficie de las aguas. Con la prosperidad de Babilonia, el dios Marduk fue elevado al primer puesto en el panteón; la torre Etemenanki fue una de las maravillas del mundo. La literatura y todas las formas del saber florecieron como muy pocas veces había sucedido en la antigüedad. Una gran cantidad de textos provienen de este tiempo, poco más o menos: copias de antiguos relatos épicos, p. e., narraciones babilónicas de la creación y el diluvio; vocabularios, diccionarios y textos gramaticales sin igual en el mundo antiguo; tratados de matemáticas que señalan el progreso en álgebra, no superados ni siquiera por los griegos; textos de astronomía y compilaciones y clasificaciones de toda suerte de conocimientos. Junto con esto —porque esta no era aún la edad del método científico— se tenía también interés por toda clase de seudociencias: astrología, magia, hepatoscopia y otras semejantes.

La más importante, con todo, de todas las realizaciones de Hammurabi fue el famoso código de leyes que publicó al final de su reinado (24). Este no era, naturalmente, un código legal en el sentido moderno de la palabra, sino una nueva formulación de la tradición legal conseguida en el tercer milenio y representada por los códigos de Ur-nammu, de Lipit-Istar y por las leyes de Esnunna, de que ya hemos hablado; las leyes posteriores de Asiria, así como el Código de la Alianza (Ex. 21-23) son también formulaciones de la misma o parecida tradición. El código de Hammurabi no representa, por lo tanto, una nueva legislación que intentase desplazar todo otro modo de procedimiento legal, sino que más bien significa un esfuerzo por parte del Estado para suministrar una pauta oficial de la tradición legal para ser tenida como norma, de manera que pudiera servir de arbitro entre las distintas tradiciones legales existentes en las diversas ciudades y en los territorios exteriores del reino (25).

(24) Cf. Pritchard, ANET, pp. 163-180, para la traducción.
(25) Cf. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient JVear East* (The Biblícal Colloquium, 1955), pp. 9-11.

Es, pues, en todo caso, un documento de suma importancia por la luz que arroja sobre la organización social de aquel tiempo, y por los numerosos paralelos que ofrece con las leyes del Pentateuco.

2. *Período de confusión en el antiguo Oriente.* La última parte del período patriarcal fue una época de confusión. Aun cuando Hammurabi llevó a Babilonia al cénit de su poder, comenzó a caer sobre el mundo antiguo un oscuro período. A todo lo largo de Mesopotamia, Siria y Palestina hay pruebas de pueblos en movimiento. Egipto entró en un período de dominio extranjero durante el cual son prácticamente nulas las inscripciones nativas, mientras que en Babilonia las glorias de Hammurabi desaparecían rápidamente.

a. *Egipto: los hicsos.* Ya hemos visto cómo en el siglo XVIII había declinado el poder del Imperio medio. Antes de acabar el siglo, Egipto había caído en la disgregación, con dinastías rivales (Dinastías XIII y XIV) luchando por el poder. Esto dejaba abierto el camino para la invasión de unos pueblos extranjeros llamados hicsos. Quiénes eran estos hicsos y de donde vinieron es una cuestión muy debatida (26). Frecuentemente son descritos como invasores salvajes bajando del norte e inundando Siria y Egipto como un torrente. Pero este cuadro necesita probablemente corrección. El término «hicsos» significa «jefes extranjeros» y era aplicado por los faraones del Imperio medio a los príncipes asiáticos. Es probable que los conquistadores adoptaron este título que después llegó a designar a todo el conjunto de invasores. Por algunos de los nombres que de ellos conocemos y que son, con la excepción de algunos egipcianizados (p. e., Apofis) cananeos o amorreos (27), podemos juzgar que los hicsos eran predominantemente de la estirpe de los semitas noroccidentales, aunque esto sólo verosímilmente, ya que tienen también otros elementos. Adoraban a los dioses cananeos, cuya divinidad suprema era Ba'al, identificado con el dios egipcio Seth. Es probable que la mayoría de los jefes hicsos fueran príncipes cananeos o amorreos procedentes de Palestina y del sur de Siria, como los que conocemos por los Textos de Execración, que aprovechando la debilidad de Egipto se lanzaron sobre el país. Y así los hicsos pueden ser considerados como un fenómeno de alguna manera paralelo al de los dinastas amorreos cuyas incursiones hemos visto en Mesopotamia (28). Pero también es probable que la invasión de Egipto por los hicsos esté relacionada

(26) Ver especialmente A. Alt, *op. cit.;* también H. Stock, *Studien zur Geschiclite und Archaologie der* 13 *bis* 17 *Dynastie Ágiptens* (Gluckstadt-Hamburgo, 1942); K.. Galling, «Hyksosherrschaft unt Hyksoskultur» (ZDPV, 62 [19396, pp. 89-115); R. M. Enberg, *The Hyksos Reconsidered* (University of Chicago Press, 1939).

(27) Incluyendo un 'Anat-har y un Ya'qob («Jacob»)-har. También son semíticos nombres como «Khayana»; cf. Albright en *Studies in the History of Culture,* P. W. Long, ed. (George Banta Publishing Company, 1942), pp. 21-23. Sobre Salitis, sin embargo, ver la nota 29.

(28) Alt, *op. cit.,* p. 39.

con el movimiento de pueblos indo-arios y hurritas, del cual hablaremos ahora. La invasión parece haber tenido lugar en dos oleadas. Los príncipes asiáticos que, según parece, estaban establecidos en el Delta ya por el año 1720 (o 1710), se fueron haciendo progresivamente independientes y comenzaron a consolidar su posición. Entonces (ca. 1690 ó 1680) habiendo sido unidos por un nuevo y mejor organizado grupo (29), se fueron apoderando gradualmente de todo Egipto. Los hicsos colocaron su capital en Avaris (Tanis), ciudad cercana a la frontera nordeste, fundada según parece por ellos, y desde la cual gobernaron a Egipto aproximadamente durante unos cien años (ca. 1690/80-1580/70). En opinión de la mayoría, los antepasados de Israel entraron en Egipto durante este tiempo.

Los hicsos controlaban también un imperio en Asia, lo que fue sin duda la causa de que colocaran su capital donde lo hicieron. Este imperio incluía ciertamente Palestina, como lo muestran los miles de escarabajos y otros objetos allí encontrados. Pero cuánto más hacia el norte se extendió su imperio, es una pregunta sin respuesta. Algunos creen que llegó hasta el norte de Siria, alcanzando incluso el Eufrates. Esto no es imposible, ya que habiéndose debilitado Babilonia y habiendo dado comienzo la áspera presión hitita hacia el sur, no existía por este tiempo ningún poder fuerte en el oeste de Asia. Por otra parte, restos atribuidos a Khayana, rey de los hicsos, han sido hallados hasta en Creta y Mesopotamia. Pero esto, aunque demuestra que el faraón de los hicsos tenía una posición influyente en el mundo, no es prueba más que de amplias relaciones comerciales. La extensión de las posesiones de los hicsos en Asia nos es desconocida.

Sólo después de un siglo de dominio hicso estalló la lucha que había de librar a Egipto de los aborrecidos invasores. El poder de los hicsos en el alto Egipto era, cuando más, precario. Al principio del siglo XVI, cuando la Dinastía XV fue seguida por otra y la posición de los príncipes extranjeros se había debilitado, desencadenaron la lucha por la libertad algunos príncipes de procedencia tebana (Dinastía XVII). Su primer jefe Seqenen-re fue, a juzgar por su momia, gravemente herido y probablemente muerto en batalla. Pero su hijo Kamose pudo, mediante extraordinarios esfuerzos, reunir a sus compatriotas y continuar la lucha. El libertador, sin embargo, fue Amosis (1570-1546), hermano de Kamose, que es considerado como el fundador de la Dinastía XVIII. Amósis atacó repetidamente a los hicsos hasta que les obligó a encerrarse en su capital, Avaris, cerca de la frontera nordeste. Al final de su reinado (ca. 1550) fue tomada Avaris y arrojados de Egipto los invasores. Entonces Amósis los persiguió hasta Palestina, donde, después de un asedio de tres años, con-

(29) *Si* el Sa-a-luti mencionado en los textos de Alalaj es Salitis, fundador de la Dinastía XV, este grupo pudo haber tenido gobernadores indo-arios: cf. Albright, BASOB, 146 (1957), pp. 30-32.

quistó la fortaleza de Sarujen, en la frontera sur de esta tierra. El camino hacia Asia quedaba abierto. El período del imperio egipcio, durante el cual sería indiscutiblemente la mayor potencia de entonces, estaba a la vista.

b. *Movimientos raciales en Mesopotamia. Siglos XVII y XVI.* Coincidiendo con la invasión de Egipto por los hicsos, hubo también una gran presión de pueblos nuevos sobre todas las partes del Creciente Fértil. Entre estos pueblos se encontraban los hurritas (30), cuyo lugar de origen parece haber sido las montañas de Armenia y cuyo lenguaje era semejante al del futuro imperio de Urartu (31). Mencionados por primera vez en los textos cuneiformes hacia el siglo XXIV, muchos de ellos, como ya hemos notado, invadieron el norte de Mesopotamia, particularmente la región este del Tigris, cuando los gutios destruyeron el imperio de Acad. Pero aunque los textos de Mari y algunos otros indican la presencia de hurritas, la población de la alta Mesopotamia durante el siglo XVIII era aún predominantemente amorrea. En los siglos XVII y XVIII, sin embargo, hay ya una enorme influencia de los hurritas en todas las partes del Creciente Fértil: en la región este del Tigris, sur y suroeste a lo largo de toda la alta Mesopotamia y norte de Siria y aun hasta el sur de Palestina. También ocuparon las tierras de los hititas. Hacia la mitad del segundo milenio la alta Mesopotamia y el norte de Siria estaban saturadas de hurritas.

Nuzi, en la región este del Tigris (como lo indican textos del siglo XV) era casi totalmente hurrita; Alalaj, en el norte de Siria, ya sólidamente hurrita en el siglo XVII (32), llegó a serlo de una manera total (como lo demuestran textos del siglo XV). Presionando a los hurritas, y en parte moviéndose con ellos, aparecen los indo-arios, probablemente como parte del movimiento general que llevó una población indo-aria al Irán y a la India. Umman-manda, mencionado en Alalaj y otros lugares, era sin duda uno de ellos (33). Más tarde volveremos a hablar de estos pueblos. Con sus rápidos carros .sembraron el terror por todas partes. Antes del siglo XV, cuando sobrevino el período oscuro, se extendió a lo largo de la alta Mesopota-

(30) Sobre los hurritas ver: O'Callaghan, *op. cit.*, pp. 37-74; Goetze, *op, cit.*, I. J. üelb, *Hurrians and Subareans* (University of Chicago Press, 1944); E, A. Speiser, «Hufrians and Subareans» (JAOS, 68 [1948], pp. 1-13); *ídem,* AASOR, XIII (1931/32), pp. 13-54; *ídem, Mesopotamian Origin* (University of Pennsylvania Press, 1930), pp. 120-163.

(31) Cf. E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian* (AASOR, XX [1940/416]).

(32) Ver D. ]. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (Londres, British Institute of Archacology at Ankara, 1953); cf. E. A. Speiser, JAOS, 74 (1954), pp. 18-25. El nivel VII, donde fue encontrado el cuerpo más antiguo de textos, debería fecharse probablemente en el siglo XVII, mejor que en el XVIII; cf. Albright, BASOR, 144 (19%), pp. 26-30; 146 (1957), pp. 26-34; R. de Vaux, RB, LXIV (1957), pp. 415 ss.

(33) Cf. Albright, BASOR, 146 (1957), pp. 31 ss.; también *ibid.,* 78 (1940) pp. 30 ss. ^

mia el imperio Mitanni, que tuvo gobernantes indo-arios, pero con población fundamentalmente hurrita. Estos movimientos citados sirven sin duda para explicar por qué Hammurabi no pudo extender sus conquistas hacia el norte y hacia el oeste más de lo que lo hizo y por qué el imperio que construyó no fue duradero. Y ciertamente no lo fue. Ya bajo su sucesor Samsu-iluna (1685-1648) se desmoronó y aunque la dinastía pudo mantenerse aún más de 150 años, nunca logró recobrar el poder. Esto fue debido en parte a disgregación interna ya que los Estados sojuzgados recobraron la independencia. Y así, poco después de la muerte de Hammurabi, un Ilu-ma-ilu, descendiente de la línea de Isin, se rebeló y fundó una disnatía en el sur (la dinastía de la Tierra del Mar).

A pesar de todos los esfuerzos, Babilonia nunca pudo reducir a su rival, de suerte que la tierra patria quedó definitivamente dividida en dos partes. Ni siquiera Babilonia quedó inmune del alcance de la presión externa de los nuevos pueblos. En el reinado del sucesor de Hammurabi, un pueblo llamado casita (coseos) comenzó a aparecer en el país. Poco se sabe acerca del origen de este pueblo, aunque algunos de sus dioses parecen indo-europeos. Quizás empujados por la presión indo-aria se esparcieron por las montañas de Luristán, como habían hecho los gutios antes de ellos, y comenzaron a apoderarse poco a poco de las regiones adyacentes a la llanura mesopotámica. Su potencia rivalizó pronto con la de Babilonia y al fin poco a poco puso en peligro incluso la existencia de esta última.

c. *Palestina en el período hicso.* Palestina no escapó, claro está, a este oleaje. Después de todo, formaba parte del imperio de los hicsos y los mismos hicsos procedían al parecer en buena parte de allí y del sur de Siria. Además, hay abundantes testimonios de que en este período (34) sufrió Palestina una invasión por su parte norte que trajo consigo nuevos elementos patricios. Por lo que, si en los textos más antiguos todos los hombres de Palestina son prácticamente semíticos, en el transcurso de los siglos XV y XIV, aunque los nombres semitas siguen predominando, abundan los hurritas e indo-arios. Incluso algunas tumbas testifican un cambio en el tipo racial (35). Es claro, por tanto, que las sucesivas invasiones de hurritas e indo-arios referidas más arriba se preocuparon no poco de Palestina. Probablemente (como en el caso de Mesopotamia), una aristocracia indo-aria influyó sobre un sustrato hurrita plebeyo y ocasionalmente patricio. La Biblia menciona frecuentemente a los hurritas (horitas)

(34) Según la clasificación de Albright, bronce medio II B-C; según la de Miss Kenyon, bronce medio II. Ver nota 15 más arriba.

(35) P. L. O. Guy y R. M. Engberg, *Megiddo Tombs* (University of Chicago Press, 1938), p. 192; cf. Albright, FSAC, pp. 205 ss.

en Palestina (36) mientras que los faraones del Imperio conocían este país como Hurru.

Estas gentes nuevas trajeron consigo nuevas y terribles armas y técnicas militares. Los carros tirados por caballos y los arcos dobles (37) que poseían, les daban una movilidad y una eficacia sin parecido en el mundo de entonces. Los carros, aunque conocidos en Mari ya en el siglo XVIII, nunca habían sido utilizados como una arma táctica eficaz. Es probable que los hicsos adoptaran las nuevas técnicas de los indo-arios y que las emplearan en la conquista de Egipto, donde eran entonces desconocidas. Con los carros apareció una manera típica de fortificación: un campo que se protegía rodeándole de un terraplén de tierra apisonada, para el alojamiento de las fuerzas de carros, demasiados numerosas para ser acomodadas dentro de poblaciones amuralladas. Campamentos de esta clase son conocidos en Egipto, pasando por Palestina y Siria (p. e., Jasor, Qatna) hasta el Eufrates y aun más lejos. Las ciudades estaban protegidas al principio por un glacis de tierra apisonada en la pendiente de la escarpa bajo los muros, y después por un revestimiento macizo de albañilería que servía de fundamento para los mismos muros. Esto fue, probablemente, para defenderse contra los arietes que eran ya usados generalmente por estos tiempos. Numerosas ciudades de Palestina tienen fortificaciones de esta especie (38).

También por este tiempo desapareció por completo la patriarcal simplicidad de la vida amorrea seminómada. Cuando estos nómadas se establecieron y construyeron ciudades, sus jefes se convirtieron en reyezuelos; comenzó a desarrollarse el sistema de ciudad-Estado característico de Palestina hasta la conquista israelita. Las ciudades eran numerosas, bien construidas, y, como hemos visto, poderosamente fortificadas. La sociedad era feudal en su estructura, con la riqueza muy desigualmente repartida; al lado de las hermosas casas de los patricios, se encontraban las chozas de los siervos semilibres. No obstante, las ciudades de esta época evidencian una prosperidad tal como raramente conoció Palestina en la antigüedad.

d. *El antiguo imperio hititay la caída de Babilonia.* Como ya hemos dicho, el período oscuro de Egipto finalizó hacia 1550 con la expulsión de los hicsos y la subida de la Dinastía XVIII. Pero Babilonia no

(36) P. c., Gn. 14,6; 36,20; Dt. 2,12. Volveremos a tratar de estos pueblos más larde; cf. W. F. Albright, «The Horites in Palestine» *(From the Pyrarnids to l'tud,* L. G. Leary, ed. [Thomas Nelson & Sons, 1935], pp. 9-26).

(37) Sobro los arcos dobles en las tabletas de Alalaj (siglo quince) cf. E. A. Spciscr, JAOS, 74 (1954), p. 25; W. F. Albright, en *Interpretationes ad Vetus Teslamniitum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae* (Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1955), pp. 3 ss.

(38) Cf. Y. Yadin, «Hyksos Fortifications and the Battering Ram» (BASOR, 137 [1955 I, pp. 23-32). Ver Albright, AP, pp. 83-96, para las pruebas arqueológicas referentes a este período. ^

fue tan afortunada; para ella, su período oscuro fue mucho más profundo. Ya internamente debilitada y asediada por las incursiones casitas, cayó hacia el 1530 y la primera Dinastía llegó a su fin. El golpe de gracia no fue asestado por los casitas, ni por ningún otro rival vecino, sino por una invasión hitita procedente de la lejana Anatolia.

No nos podemos detener en el enojoso problema del origen de los hititas (39). Baste decir que Asia Menor, en el tercer milenio, y aun antes, había estado habitada por un pueblo autóctono que hablaba un idioma anatolio de filiación desconocida. Son los llamados proto-hititas. Hacia el 2000 a. C, sin embargo, hubo en Asia Menor infiltraciones de diferentes grupos que hablaban dialectos indoeuropeos (lubio, nesio, etc.), que se extendieron y mezclaron con la población anterior. El más influyente de estos pueblos se llamaba a sí mismo hitita (Hatti) de Hattusas (Boghazkóy), capital primero de una ciudad-Estado y más tarde del imperio. Su escritura era cuneiforme tomada de Mesopotamia, sin duda a través de los hurritas, aunque también siguieron en uso los jeroglíficos nativos, que sólo ahora comienzan a ser descifrados.

Al comenzar el segundo milenio, los países hititas (como lo demuestran los textos de Capadocia del siglo XIX) estaban organizados en un sistema de ciudades-Estado: Kúsara, Nesa, Zalpa, Hattusas, etc. Sin embargo quizá ya en el siglo XVII se había logrado una cierta unificación y estaban echados los cimientos del antiguo imperio hitita. Este logro es atribuido generalmente a Labarnas (¿a principios del siglo XVI?), pero los comienzos parecen ser aún más antiguos (40). En todo caso, antes de mediado el siglo XVI existía ya en el este y centro de Asia Menor un fuerte imperio hitita en el que encontramos al hijo de Labarnas, Hattusilis I, presionando hacia el sur en Siria —como lo harán todos los reyes hititas siempre que puedan— y poniendo sitio a Yamkhad (Alepo). Alepo cayó finalmente bajo su sucesor Mursilis I, quien entonces (ca. 1530) aventuró un golpe audaz a través del país hurrita, bajando por el Eufrates, hasta Babilonia. El éxito le acompañó. Babilonia fue tomada y saqueada y el poder de la primera Dinastía, que se había sostenido durante 300 años, llegó a su fin.

Esto no significa, sin embargo, que toda Mesopotamia pasase a manos hititas. La hazaña de Mursilis fue simplemente una incur-

(39) Ver especialmente, O. R. Gurney, *The Hittites* (Penguin Books, Inc. 1952); también K. Bittel, *op. cit.;* A. Goetze, *op. cit.;* E. Cavaignac, *Les Hittites* (París, A. Maisonneuve, 1950); R. Dussaud, *Prélydiens, Hittites et Achéens* (París, Paul Geuthner, 1953).

(40) Las tabletas de Alalaj parecen indicar que un rey Hitita guerreó contra Alepo algunas generaciones antes de Labarnas: cf. Albright, BASOR, 146 (1957), pp. 30 ss.

sión; él nunca logró incorporar a su imperio el valle del Eufrates. Por el contrario, el antiguo imperio hitita, bloqueado por la presión hurrita desde el este y debilitado por su crónica inhabilidad para asegurar la sucesión al trono sin violencia (el mismo Mursilis fue asesinado), declinó rápidamente. El poder hitita se refugió por más de un siglo en Asia Menor, teniendo poca importancia en el escenario de la historia. Mientras tanto en Babilonia tomaron el control los casitas, aunque en rivalidad durante cierto tiempo con los reyes de las tierras del mar; una dinastía casita se mantuvo en el poder durante unos 400 años (hasta el siglo XII). Fue un período oscuro para Babilonia en el cual nunca volvió a ocupar una posición prominente; las artes pacíficas languidecieron, y los negocios no volvieron a la normalidad hasta un siglo más tarde. Al mismo tiempo, frente a la presión bárbara, Asiria fue reducida a un pequeño Estado, apenas capaz de subsistir. Así vemos que durante toda la edad patriarcal nunca se llegó a conseguir una estabilidad política permanente en Mesopotamia.

Interrumpimos por el momento nuestra narración en este punto, con Egipto reviviendo y Mesopotamia hundida en el caos. Si los antepasados de Israel entraron o no durante este tiempo en Egipto, es asunto sobre el que volveremos. Pero el conjunto de las narraciones de los caps. 12 al 50 del Génesis deben ser vistas sobre el fondo de estos tiempos que acabamos de describir.

*Capítulo 2*

# LOS PATRIARCAS

LAS NARRACIONES patriarcales (Gn. 12 al 50) forman el primer capítulo de esta gran historia teológica de los orígenes de Israel que encontramos en los primeros seis libros de la Biblia. En ellas se nos dice que, siglos antes de que Israel tomara posesión de Canaán, llegaron de Mesopotamia sus antepasados y anduvieron vagando como seminómadas por todo el país, apoyados en las promesas de su Dios de que un día esa tierra pertenecería a su posteridad. Prácticamente, todo lo que conocemos de los orígenes de Israel y de su prehistoria antes de que iniciara su vida como pueblo en Palestina, procede de la narración del Exateuco, que nos conserva la tradición nacional (1) referente a estos sucesos tal como el mismo Israel los recordaba. Ningún otro pueblo de la antigüedad tuvo tradiciones que se le puedan comparar. Verdaderamente, por la riqueza de los detalles, la belleza literaria y la profundidad teológica no tienen paralelo entre las de su género en toda la historia. Las narraciones que al presente nos interesan —las de los patriarcas— han de ser consideradas, como se verá más adelante, en el contexto de los siglos descrito en el capítulo anterior.

Teniendo esto a la vista, pudiera parecer sencillo escribir la historia de los orígenes de Israel y aun la vida misma de los patriarcas. Pero no es así. No sólo es imposible relacionar, con precisión aproximada, los sucesos bíblicos con los eventos de la historia contemporánea, sino que las narraciones son tales en sí mismas que constituyen el mayor problema de la historia de Israel. El problema, en una palabra, se refiere al grado en que estas tradiciones primitivas pueden ser usadas —si lo pueden ser en algún grado— como base para la reconstrucción de los sucesos históricos. Se trata de un problema que no puede ser rehuido. Si plantearlo puede causar impa-

(1) ¡N. B.! Quiero insistir, con toda la claridad que sea posible, en que «tradición» es un término neutral que no prejuzga de ningún modo la cuestión del valor histórico del material. Significa simplemente «lo que ha sido transmitido», como ciertamente lo fueron estas historias.

ciencia a los que piensan que el texto bíblico debe ser aceptado sin discusión, eludirlo podría parecer a los de la opinión contraria una evasión del problema, que haría inútil nuestra discusión. Será mejor, por tanto, decir aquí algunas palabras referentes a la naturaleza del problema y al procedimiento que vamos a seguir (2).

### A. LAS NARRACIONES PATRIARCALES: EL PROBLEMA Y EL MÉTODO A SEGUIR

1. *Naturaleza del material.* El problema de la descripción de los orígenes de Israel está incluido en el de la naturaleza del material a nuestra disposición. Si se admite que la historia sólo puede ser escrita con seguridad a base de documentos contemporáneos, es fácil ver la verdad de la precedente afirmación, ya que las narraciones patriarcales no son ciertamente documentos históricos contemporáneos de los sucesos que narran. Aun cuando muchos puedan tener el sentimiento de que la inspiración divina asegura su precisión histórica, despachar el problema mediante un recurso al dogma no sería prudente. Con seguridad, la Biblia no necesita reclamar para sí inmunidad respecto de un riguroso método histórico, antes puede esperarse que resista la investigación a que son sometidos otros documentos de la historia.

a. *La hipótesis documentaría y el problema de las narraciones patriarcales.* Dado que la tradición ha sostenido que las narraciones patriarcales fueron escritas por Moisés (que vivió siglos más tarde) ninguna teoría las ha considerado como documentos contemporáneos. Sólo con el triunfo de la crítica bíblica, en la segunda mitad del siglo XIX, y el sometimiento de la Biblia a los métodos de la historiografía moderna, se planteó por primera vez el problema. Se desarrolló la hipótesis, que gradualmente logró el consentimiento unánime de los especialistas, de que el Exateuco estaba compuesto por cuatro grandes documentos (además de otros menores) llamados J, E, D y P, el primero de los cuales (J) se escribió en el siglo IX y el último (P) después del destierro. Ésta hipótesis hizo, muy comprensiblemente, que los críticos consideraran las primitivas tradiciones de Israel con cierto escepticismo. Puesto que de ninguno de los documentos se ha sostenido que fuera ni siquiera remotamente contemporáneo de los sucesos descritos, y puesto que quedaba prohibido acudir al presupuesto de una doctrina de la Escritura que garantizara con seguridad la exactitud de los sucesos, se siguió una valoración extremadamente negativa. Aunque se concedió que las

(2) Para una discusión más completa, que aquí es imposible, ver mi monografía, *Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method* (Londres, S. C. M. l'rcss, Ltd., 1956). ^

tradiciones podían contener reminiscencias históricas, nadie pudo asegurar con exactitud cuáles fueran éstas. Se vacilaba en dar valor a las tradiciones al reconstruir la historia de los orígenes de Israel. Así, cuanto a los relatos patriarcales, aunque se les estimó por la luz que arrojan sobre las creencias y prácticas de los períodos respectivos en que los diversos documentos fueron escritos, su valor como fuente de información referente a la prehistoria de Israel fue tenido por mínimo, si no nulo (3). Abraham, Isaac y Jacob eran considerados comúnmente como antepasados epónimos de clanes y aun como figuras míticas y su existencia realfue con frecuencia negada. La religión patriarcal, tal como está descrita en el Génesis, fue considerada como una proyección a tiempos pasados de creencias posteriores. En la línea de las teorías evolucionistas que aparecieron por entonces, la religión contemporánea de los antepasados nómadas de Israel fue descrita como animismo o polidemonismo.

Aun hoy día, a pesar del creciente reconocimiento de que el juicio anterior fue demasiado severo, el problema no ha sido resuelto. La hipótesis documentaria goza todavía de general aceptación y es necesariamente el punto de partida de cualquier discusión. Aunque la explicación evolucionista de la historia de Israel, que va unida al nombre de Wellhausen, encontraría hoy pocos defensores, y a pesar de que los documentos mismos hayan llegado a ser considerados por la mayoría bajo una luz enteramente nueva, la hipótesis documentaría no ha sido, en general, abandonada. Incluso aquellos que declaran su renuncia a los métodos del criticismo literario en favor de los de la tradición oral, se sienten obligados a trabajar con bloques de material que corresponden más o menos a los designados por los símbolos J, E, D y P (4). Conserva toda su fuerza el problema suscitado por los fundadores del criticismo bíblico. La mayoría de los tratados de historia de Israel han tendido, hasta hoy, a una valoración negativa de las tradiciones primitivas y se resisten a contar con ellas como fuentes de información histórica.

b. *Nueva luz sobre las tradiciones patriarcales.* No obstante, aunque no deba minimizarse la gravedad del problema, se hace cada vez más evidente que se abre paso una nueva y más amistosa valoración de las tradiciones. No se ha llegado a esta conlusión por razones dogmáticas, sino a causa de las varias líneas de estudio objetivo que se ha centrado en el problema y han obligado a una revisión de las afirmaciones anteriormente mantenidas. Lo más importante, con mucho, de estas líneas ha sido la luz arrojada por los hallazgos arqueológicos referentes a la época de los orígenes de Israel. Hay que

(3) Así, clásicamente, J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín, $1905^5$).

(4) Ver C. R. North en OTMS, pp. 48-83, especialmente sus anotaciones a la obra de la escuela de Upsala.

constatar que, cuando se desarrolló la hipótesis documentaria, apenas se tenía conocimiento de primera mano sobre el antiguo Oriente. Aún no había sido esclarecida la gran antigüedad de su civilización y apenas se conocía la naturaleza de sus diversas culturas. En ausencia de un punto objetivo de referencia para valorar las tradiciones, fue fácil que los hombres dudaran del valor histórico de documentos tan distanciados de los sucesos que relatan y, considerando a Israel en el aislamiento de una perspectiva reducida, supusieran para su primer período las más bárbaras costumbres y creencias.

Apenas si es necesario decir que esta situación ha cambiado radicalmente. Han sido excavados docenas de lugares y, a medida que han ido saliendo a la luz y han sido analizados los hallazgos de material y las inscripciones, la edad patriarcal se ha visto iluminada de una manera increíble. Tenemos ahora decenas de millares de textos literarios contemporáneos de los orígenes de Israel. Los más importantes son: los textos de Mari del siglo XVIII (más de 20.000), los textos de Capadocia del siglo XIX (varios millares), miles de documentos pertenecientes a la primera Dinastía babilónica (siglos XIX al XVI), los textos de Nuzi del siglo XV (varios millares), las tablillas de Alalaj de los siglos XVII y XV, las tablillas de Ras Samra (siglos XV al XIII), los Textos de Execración y otros documentos del Imperio medio egipcio (siglos XX al XVIII), así como otros muchos. Y cuando salió a la luz el comienzo del segundo milenio, se vio claramente que las tradiciones patriarcales, lejos de reflejar circunstancias de tiempos posteriores, se situaban precisamente en la edad de que pretenden hablar. Más tarde veremos algo acerca de esto. La única deducción posible es que las tradiciones, cualquiera que sea su veracidad histórica, son, en realidad, muy antiguas.

Indudablemente, el conocimiento de todo esto no ha obligado a los especialistas al abandono general de la hipótesis documentaría, pero ha permitido amplias modificaciones de esta hipótesis y una nueva apreciación de la naturaleza de las tradiciones. Hoy día está bien comprobado que todos los documentos, prescindiendo de la fecha de su composición, contienen material antiguo. Aunque los autores de los documentos elaboraron este material e imprimieron en él su propio carácter, es dudoso —aun cuando no se pueda demostrar detalladamente— que cada uno de ellos acarreara material *de novo.* Esto significa que, si bien los documentos pueden ser fechados con aproximación, el material no puede ser ordenado en ellos según una clara progresión cronológica. No se puede afirmar que los documentos más antiguos deban ser proferidos a los más recientes, o que el fechar un documento equivalga a pronunciar un veredicto acerca de la edad y el valor histórico de su contenido. El veredicto debe darse en cada unidad individual de tradición, estudiada por sí misma.

Apenas sorprende, por tanto, que en los últimos años haya habido un interés creciente por el examen de las más pequeñas unidades de tradición a la luz de los métodos de la crítica de las formas y de los datos comparativos. Aunque no se puede hablar de unanimidad en los resultados, tales estudios han sido voluminosos y fructíferos. Citaremos algunos de ellos en este y sucesivos capítulos (5). El resultado ha sido demostrar con un alto grado de probabilidad que numerosos poemas, listas, leyes y narraciones aun en los documentos posteriores, son de origen muy antiguo y de gran valor histórico. Esto ha significado, a su vez, que ha llegado a ser posible una descripción mucho más positiva del primitivo Israel.

Además, el hecho de que los documentos, aunque varios siglos posteriores, reflejen auténticamente el medio ambiente del tiempo de que hablan, ha conducido a un creciente aprecio del papel de la tradición oral en la transmisión del material. Es universalmente reconocido que gran parte de la literatura del mundo antiguo —relatos épicos, saber tradicional, material litúrgico y legal— han sido transmitidos oralmente. Aun en tiempos más recientes, en las sociedades donde los documentos escritos son raros y la proporción de ignorancia es alta, se sabe que secciones enteras de literatura tradicional han sido transmitidas oralmente a lo largo de generaciones, y aun de siglos. E incluso cuando el material fue transmitido en forma escrita, no fue necesariamente abandonada la tradición oral, sino que pudo continuar ejerciendo su función al lado de la tradición escrita, sirviendo esta última como control, pero no como sustituto de la primera (6). La tenacidad con que la tradición oral actúa varía con el tiempo y las circunstancias y no debe, por tanto, ser exagerada ni minimizada. Dado que la poesía se recuerda más fácilmente que la prosa, es razonable suponer que el material en verso o condensado en fórmulas fijas, como lo fue comúnmente el material legal, sería transmitido con mayor fidelidad que cualesquiera otras formas de discurso. Deben hacerse siempre, además, concesiones a la tendencia de la tradición oral a estereotipar el material dentro de formas convencionales, a configurarlo, reagruparlo, tamizarlo y, a veces, a comunicarle un propósito didáctico. Por otro lado, la transmisión oral tiende a ser más constante cuando se conoce la escritura y ésta puede frenar los desvarios de la imaginación, y cuando un clan organizado tiene interés en mantener vivas las tradiciones ancestrales. Se puede decir que estas condiciones habían alcanzado un favorable desarrollo entre los hebreos en la época en que sus tradiciones fueron tomando cuerpo, puesto que los hebreos sentían de un

(5) Los círculos formados en torno a A. Alt y W. F. Albright han sido especialmente activos a este respecto. Para un conveniente esquema de este proceso, ver el artículo de C. R. North en la nota precedente.

(6) Ver Albright, FSAC, pp. 64-81, sobre el tema.

modo particularmente intenso los vínculos de clan y culto y la escritura estuvo en uso general en todos los períodos de su historia. Por tanto, podemos dar por supuesto que, entre los documentos del Pentateuco, tal como los leemos, y los sucesos que narran, existe una corriente de tradición ininterrumpida y viva, aunque compleja. Podemos afirmar también que, aun después de haber dado comienzo el proceso de fijación por escrito, la tradición oral continuó su papel modelador, tamizador e incrementador del material.

c. *Más allá de los documentos: la formación de la tradición.* La historia de las tradiciones patriarcales antes de que desembocaran en los diversos documentos, puede ser trazada sólo en parte y esto por deducción. Como no hay aquí huellas del documento D, y el P, aunque suministra un armazón cronológico y genealógico, añade poco a la narración, se asigna a J y E la mayor parte del material (7). Estos documentos poseen, a pesar de numerosas divergencias, una notable homogeneidad esquemática y narran fundamentalmente la misma historia. Es realmente probable que las actuales divergencias entre ambos sean aún menores de lo que parece, puesto que quizá cuando ambos fueron unidos (probablemente después del 721), en una narración única (JE), uno de los dos (generalmente J) sirvió de base y el otro de complemento, con el resultado de que donde ambos eran paralelos, se tendió a eliminar uno de ellos, y sólo en los puntos divergentes se conservaron ambos relatos (8). Si esto es verdad, las diferencias que se observan representan el área máxima, no la mínima de divergencia.

Es probable que J y E se remonten a un origen común (9). Las diferencias entre ellos hacen difícil creer que E dependa de J (10), mientras que sus semejanzas hacen igualmente difícil creerlos completamente independientes entre sí. En todo caso, es más razonable considerarlos como recensiones paralelas de un original común transmitido en diferentes regiones del país (11), aunque ambos, sin duda, contienen un material transmitido con independencia. Si bien no se puede reconstruir con seguridad este original común, dada la naturaleza fragmentaria de E, este original subyace, posiblemente, en los puntos al menos en que E y J corren paralelamente. Dado que en ambas narraciones se hallan presentes los temas fundamentales del Pen-

(7) Ver las introducciones y comentarios; también M. Noth, *Ueberliefe-riwgsqeschichle des Pentateuchs* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1948), pp. 4-44.

'(8) Cf. Albright, FSAC, p. 80; Noth, *op. cit.*, pp. 25-28.

(9) Así R. Kittel, GVI, I, pp. 249-259; Albright, FSAC, p. 241; Noth, *o/), cit.*, pp. 40-44.

(10) Sería difícil justificar la suposición de que E es posterior a J. Al menos, l;is tradiciones conservadas en E son tan primitivas como las de J, si no más. Cf. Noth, *op. cit.*, pp. 40 ss.; Kittel, GVI, I, p. 259.

(11) Que J es del sur, y E del norte, es igualmente difícil de probar; cf. Noth, *op. cil.*, p. 61. --

tateuco, la fuente de que ellos arrancan debió haber contenido las líneas esenciales de la narración tal como conocemos. Y puesto que probablemente la mejor fecha para J es el siglo X, esto significa que las tradiciones han recibido su forma estable ya en la época de los jueces. Ciertamente, la mayoría de los temas principales están ya delineados en algunos credos cúlticos del período más primitivo de la vida de Israel en Palestina (Dt. 6, 20-25; 26, 5-10; Jos. 24, 2-13) (12).

No sabemos si la fuente de J y E fue transmitida oralmente o por escrito, o de ambas formas. Tampoco sabemos si fue estructurada en forma de poesía épica o fue una recopilación en prosa de un poema épico anterior. Pero la suposición de un original poético es admisible ya por el simple hecho de que en esta forma parece más aceptable una larga transmisión (13). En todo caso, hubo aquí, ciertamente, una larga historia de transmisión. Pero los detalles de esta historia —las diversas tradiciones— están fuera de nuestro conocimiento, y probablemente lo estarán siempre. Los intentos para reconstruir una tradición-historia completa son demasiado especulativos y tienen demasiada poca base de prueba objetiva para dar seguridad (14). Lo único que podemos dar por supuesto es que las tradiciones surgieron separadamente, en conexión con los sucesos que narran, en su mayor parte, sin duda, en forma de poemas heroicos (como el Cántico de Débora). Podemos suponer también que, con el transcurso del tiempo, las tradiciones que se relacionaban con diversos individuos —Abraham, Isaac, Jacob— fueron agrupados en ciclos tradicionales más amplios, que posteriormente fueron estructurados dentro de una especie de épica de los antepasados. Más tarde aún, esta épica fue unida, siguiendo el modelo de las antiguas confesiones cúlticas, a las tradiciones del Éxodo, del Sinaí y de la conquista, para formar una gran historia épica de los orígenes de Israel.

A lo largo de todo este camino, las tradiciones experimentaron indudablemente un proceso de selección, refracción y estabilización. El material fue organizado según un esquema de motivos convencionales, mientras que las tradiciones inadaptables o de interés no general, fueron abandonadas y olvidadas. Y todas las tradiciones, aun las que originalmente afectaban a grupos pequeños, fueron es-

(12) Cf. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT, IV: 26 [1938]); reimpreso, *ídem, Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1958), pp. 9-86.

(13) Algunos (p. e., E. Sievers) han defendido incluso que se puede discernir un original métrico bajo el texto actual del Génesis: cf. Kittel, GVI, I, pp. 251 ss.; Albright, FSAC, p. 241. Otros, sin embargo, se muestran escépticos: p. e., S. Mowinckel, ZAW, 65 (1953), p. 168.

(14) Me refiero especialmente a la obra de M. Noth *(op. cit.);* ver mis observaciones a la obra citada en la nota 2.

quematizadas dentro de un marco nacional de referencia, como tradiciones constitutivas del pueblo israelita. Al mismo tiempo, otras tradiciones que no estaban incluidas en los primitivos documentos o en su fuente, fueron transmitidas de una manera semejante, algunas para entrar en el Pentateuco por separado (por ej. Gn 14), y otras por medio de uno de los documentos posteriores. Pero los detalles del proceso no pueden ser precisados. Todo lo que se puede decir con seguridad es que la corriente de transmisión se remonta a la misma edad patriarcal y que las tradiciones, recitadas y transmitidas entre los diversos clanes, alcanzaron forma estable, como parte de la gran narración épica de los orígenes de Israel, ya en los períodos primitivos de la vida de Israel en Palestina.

2. *Valoración de las tradiciones como fuentes históricas.* Aunque la comprobación de la antigüedad de las tradiciones patriarcales les añade ciertamente una presunción de autenticidad, no por eso se las puede ya establecer como fuentes fidedignas de historia. Hay que decir que muchos especialistas contemporáneos rehusan considerarlas como tales. ¿Cómo, pues, hemos de valorarlas y usarlas, en orden a la reconstrucción de los orígenes de Israel? Ciertamente no nos es lícito minimizar el problema implicado aquí. Si rechazar las tradiciones, o seleccionar de ellas sólo lo que a cada uno le parece razonable, no representa un modo de proceder científicamente justificable, nadie puede negarse a aceptar la naturaleza y las limitaciones de las pruebas.

a. *Limitaciones de las pruebas.* Debe admitirse la imposibilidad de escribir, en el sentido propio de la palabra, una *historia* de los orígenes de Israel, y esto a causa de las limitaciones de las pruebas tanto arqueológicas como bíblicas. Ni siquiera aceptando la narración bíblica tal como suena es posible reconstruir la historia de los orígenes de Israel. Quedan demasiadas cosas oscuras. La narración del Génesis está pintada en claro-oscuro, sobre un simple cañamazo, sin perspectiva de fondo. Describe algunos individuos y sus familias que se mueven en su mundo casi como si fueran los únicos habitantes de él. Si se mencionan los grandes imperios de entonces, o los pequeños pueblos de Canaán, apenas son más que voces entre bastidores. Si se concede una modesta importancia a los faraones de Egipto, no se les menciona por su nombre: no sabemos quiénes fueron. En toda la narración del Génesis no se nombra ni una sola figura histórica que pueda de alguna manera ser identificada. No se menciona a ningún antepasado hebreo que pueda ser controlado por alguna inscripción contemporánea. Y dado que eran nómadas de escasa importancia, no es probable que puedan serlo alguna vez. Como conclusión, es imposible decir en qué siglos vivieron de hecho Abraham, Isaac y Jacob. Ya sólo esto bastaría para impedir una narración histórica satisfactoria.

Tampoco podemos aportar pruebas arqueológicas. Nunca se acentuará demasiado que, a pesar de toda la luz que se ha arrojado sobre la edad patriarcal, a pesar de todo lo que se ha hecho para justificar la antigüedad y autenticidad de la tradición, no está arqueológicamente comprobado que las narraciones patriarcales sucedieran exactamente tal como la Biblia las narra. Vista la naturaleza del caso, no puede ser de otro modo. Al mismo tiempo —y esto debe afirmarse con igual énfasis— no ha habido ninguna prueba que haya puesto en evidencia contradicción alguna con los sucesos de la tradición. Uno puede creer o no, según le parezca, pero no hay pruebas evidentes en ninguno de los dos sentidos. El testimonio de la arqueología es indirecto. Ha prestado al cuadro de los orígenes de Israel, tal como está diseñado en el Génesis, un aire de probabilidad y ha proporcionado la perspectiva para entenderlo, pero no ha demostrado al detalle la verdad de las narraciones, ni lo puede hacer. No sabemos nada de la vida de Abraham, Isaac y Jacob, fuera de lo que nos dice la Biblia, quedando los detalles fuera del control de los datos arqueológicos.

b. *Limitaciones inherentes a la naturaleza del material.* Toda literatura debe ser interpretada a la luz del género a que pertenece. Esto no es menos cierto tratándose de la literatura bíblica. Las narraciones patriarcales, por tanto, han de ser valoradas por lo que son. Para empezar, forman parte de una gran historia teológica que comprende la totalidad del Hexateuco y que pretende no sólo recordar los sucesos de los orígenes de Israel tal como eran recordados en la tradición sagrada, sino también iluminar, a través de ellos, los actos redentores de Dios en favor de su pueblo. ¡Lo cual no es, evidentemente, un demérito! Es, precisamente, lo que proporciona a la narración valor eterno como palabra de Dios. Los simples hechos de la historia de Israel, nos interesarían muy poco, si no fueran una historia de fe. Con todo, esto significa que no deben confundirse el hecho y su interpretación teológica. Siendo el historiador un hombre, no puede escribir una historia desde el ángulo de Dios (a). Aunque él puede estar realmente convencido de que la historia de Israel estaba divinamente guiada, como la Biblia lo dice (¡y él puede afirmarlo así!), son hechos humanos los que debe recordar. Debe perfilarlos lo mejor que pueda, a través de documentos que interpreta teológicamente.

Más aún, hay que tener presente la larga corriente de transmisión oral a través de la cual pasaron las tradiciones y la forma de estas tradiciones. Esto no quiere decir que se ponga en tela de juicio la historicidad esencial del material Poemas heroicos, épicos y prosa saga son todos ellos formas de narrar historia (15). Quizás

(a) Ver nota (a) del traductor, p. 17.
(15) Cf. Kittel, GVI, p. 270.

en aquellas épocas y lugar fueron éstas las formas más adecuadas, si no las únicas —y ciertamente, para los propósitos teológicos del Pentateuco fueron formas muchos mejores— que lo podría haber sido nuestro erudito género histórico. El tipo de material nunca puede decidir la cuestión de historicidad, el grado de la cual no debe ser, necesariamente, mínimo —ciertamente no en el caso de unas tradiciones, tan únicas como las del Pentateuco—. No obstante, la naturaleza del material debe tenerse en cuenta. Atendido el largo proceso de selección, agrupación y estructuración que experimentó la tradición, no se puede dogmatizar acerca de la concatenación o de los detalles de los sucesos, especialmente donde los relatos paralelos son divergentes. Tenemos aquí una situación en cierto modo semejante a la de los Evangelios, en los que las narraciones paralelas de la vida y enseñanzas de Jesús difieren a menudo en el orden de los sucesos y en los detalles. Aunque pueden analizarse los relatos individuales, para ordenar los sucesos y reconstruir así la biografía de Jesús, se trata de una tarea que los especialistas aún no han completado, y probablemente nunca completarán. Sin embargo, sigue siendo inigualable el puesto de los Evangelios como documentos históricos básicos de la fe cristiana. Lo mismo sucede con las narraciones patriarcales; aunque no se puede poner en duda la historicidad esencial de las tradiciones, es imposible una reconstrucción de los detalles.

Podemos, por otra parte, constatar que los sucesos fueron enormemente más complejos de lo que las narraciones bíblicas afirman. Los relatos han sido fijados como tradición nacional, pero originariamente no lo fueron, puesto que nacieron antes de que Israel fuera nación. Muestran, por otra parte, la tendencia de la épica a encerrar complejos movimientos de grupo en acciones de individuos aislados. En la simple y esquemática narración del Génesis subyacen grandes migraciones de clanes, de las que no faltan algunas insinuaciones en la narración misma. De un modo superficial se podría concluir que Abraham salió de Jarán acompañado tan solo de su mujer, de Lot y su mujer y de unos pocos criados (Gn. 12, 5). Pero pronto se hace evidente (13, 1-13) que Lot y Abraham son jefes de grandes clanes, (¡aunque Abraham no tiene hijos todavía!) El hecho de que Abraham pudiera poner en pie de guerra a trescientos dieciocho comnatientes (14, 14), arguye que su clan era, verdaderamente, considerable. Y con toda seguridad, la destrucción de Siquem por Simeón y Levi (cap. 34), no fue obra de dos individuos aislados, sino de dos clanes (cf. 49, 5-7).

En todo caso, los orígenes de Israel no fueron materialmente tan simples. Teológicamente, todos eran descendientes del mismo hombre, Abraham; físicamente, procedían de diferentes estirpes. No podemos dudar que clanes de origen afín —muchos de los cuales

contribuyeron más tarde a formar la raza israelita— fueron emigrando a Palestina por docenas a comienzos del segundo milenio, para mezclarse allí y multiplicarse con el tiempo. Cada clan tuvo, sin duda, su tradición de migración. Pero con la formación de la confederación israelita bajo una fe que hacía remontar sus primeros orígenes hasta Abrahám, las tradiciones o quedaron establecidas como de toda la nación, o suprimidas. En modo alguno debemos simplificar los orígenes de Israel, ya que fueron sumamente complejos.

c. *Método a seguir.* En la discusión sobre los orígenes de Israel haríamos bien en atenernos a un método tan rígidamente objetivo como sea posible. Repetir la narración bíblica sería un procedimiento insulso: el lector la puede revisar mejor por sí mismo. Se debe insistir en que, por lo que atañe a la historicidad de la mayor parte de sus detalles, las pruebas externas de la arqueología no ofrecen un veredicto ni en pro ni en contra. Por tanto, picotear y escoger en las tradiciones, concediendo historicidad a esto y negándosela a aquello otro, es un procedimiento muy subjetivo, que no refleja más que las propias predilecciones. Tampoco es método objetivo trazar la historia de las tradiciones y aquilatar su valor histórico mediante el examen de las mismas tradiciones. La crítica de la forma, tan indispensable para entender e interpretar las tradiciones, no puede, dada la naturaleza de este caso, pronunciar un juicio sobre la historicidad, en ausencia de pruebas externas.

El único cauce seguro e idóneo consiste en un examen equilibrado de las tradiciones sobre el fondo del mundo contemporáneo, y a su luz establecer aquellas conclusiones positivas que las pruebas permitan. Las reconstrucciones hipotéticas, por plausibles que puedan parecer, han de ser evitadas. Muchas cosas quedarán oscuras. Pero puede decirse lo suficiente para asegurar que las tradiciones patriarcales están firmemente ancladas en la historia.

## B. ENCUADRAMIENTO HISTÓRICO DE LAS NARRACIONES PATRIARCALES

1. *Los patriarcas en el contexto de los comienzos del segundo milenio.* Cuando las tradiciones son examinadas a la luz de los documentos, la primera afirmación que ha de hacerse es la ya sugerida, a saber, que las narraciones patriarcales encuadran incuestionable y auténticamente en el ambiente del segundo milenio, concretamente en el de los. siglos apuntados en el capítulo anterior, y no en los de un período posterior. Esto puede ser apuntado como un hecho histórico. Las pruebas son tan abundantes que no podemos volver a revisarlas todas (16).

(16) Ver: Albright, FSAC, pp. 236-249; R. de Vaux, «Les patriarches Hébreux el découvcrtes modernes» (RB, Lili [1946], pp. 321-348; LV [1948],

a. *Primitivos nombres hebreos en relación con el marco del segundo milenio.* En primer lugar, los nombres de las narraciones patriarcales encuadran perfectamente en una agrupación que sabemos fue corriente tanto en Mesopotamia como en Palestina en el segundo milenio, concretamente entre el elemento amorreo de la población (17). Entre los nombres de los mismos patriarcas, por ejemplo, el de «Jacob» se encuentra en un texto de Chagar-bazar del siglo XVIII, en la Mesopotamia superior (Ya'qob-el), como nombre de un jefe hicso (Ya'qob-har) y como nombre de un lugar de Palestina (Ya[J]qob-el) en una lista de Tutmosis III del siglo XV, mientras que nombres construidos con la misma raíz son hallados en una lista egipcia del siglo XVIII y en Mari. El nombre «Abraham» (Abamram) es conocido por los textos de Babilonia del siglo XVI y posiblemente por los Textos de Execración (18), y también se encuentran en Mari nombres que contienen los mismos componentes. Aunque no se encuentra el nombre «Isaac» y, al parecer, tampoco el de José, ambos tienen un tipo característico enteramente primitivo. Además, «Najor» se encuentra en los textos de Mari como una ciudad (Nahur) de las cercanías de Jarán (como en Gn. 24, 10) gobernada en el siglo XVIII por un príncipe amorreo. Los textos asirios posteriores (que conocían «Nahur» como «Til-nahiri»), conocían también «Til-turabi» (Teraj) y «Serug). De entre los nombres de los hijos de Jacob, «Benjamín» es conocido en Mari como nombre de una tribu *(banu-yamina).* El nombre «Zabulón» se encuentra en los Textos de Execración, mientras que nombres construidos con las mismas raíces que los de Gad y Dan son conocidos en Mari (19). «Leví» —e «Ismael»— se encuentran en Mari (20), en tanto que nombres afines a «Aser» e «Isacar» se hallan en una lista egipcia del siglo XVIII (21).

Pero estas pruebas no pasan de la superficie. En ninguno de estos casos podemos dar por demostrado, o probable, que se haga

pp. 321-347; LVI [1949], pp. 5-36); H. H. Rowley, «Recent Discovery and the l'atriarchal Age» (BJRL, 32 [1949], pp. 3-38; reimpreso en *The Servant qf the Lord and Other Essays* [.Londres, Lutterworth Press, 1952], pp. 271-305); Wright, BAR, cap. III.

(17) Ver especialmente W. F. Albright, «Northwest-Semitic Ñames in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B. C.» (JAOS, 74 [1954], pp. 222-233); M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemilischm Namengebung* (BWANT, III: 10 [1928]); *ídem,* ZDPV, 65 (1942), pp. 9-67 (también pp. 144-164); *ídem,* «Mari und Israel» *(Geschichte und Altes Testament, V,.* Kbeling, ed. [Tubinga, J. C. B. Mohr, 1953], pp. 127-152; *ídem,* JSS, I (1956), pp. 322-333.

(18) Cf. Albright, BASOR, 83 (1941), p. 34; 88 (1942), p. 36; JBL, LIV (1935), pp. 193-203.'

(19) Cf. Noth, «Mari und Israel», pp. 145 ss. El nombre «Dan'el se encuentra también en los textos del siglo catorce de Ras Samra.

(20) CC Noth, JSS, I (1956), pp. 325-327.

(21) Of. Albright, JAOS, 74 (1954), pp. 227-231. «Job» también se encuentra en csla lisia, en los Textos de Execración y en otros lugares.

referencia a los patriarcas bíblicos. Con todo, la profusión de tales pruebas en los documentos contemporáneos muestra con claridad que sus nombres concuerdan perfectamente con la nomenclatura de la población amorrea de principios, del segundo milenio, mejor, desde luego, que con la de ningún otro período posterior. Desde este punto de vista, las narraciones patriarcales son completamente auténticas.

b. *Costumbres patriarcales en relación con la situación del segundo milenio.* Numerosos incidentes de la narración del Génesis encuentran explicación a la luz de las costumbres vigentes en el segundo milenio. Los textos de Nuzi, que reflejan la ley consuetudinaria de una población predominantemente hurrita del este del Tigris, en el siglo XV, son aquí particularmente provechosas. Aunque estos textos proceden de la última época de la edad patriarcal, representan indudablemente una tradición legal muy extensa y muy antigua. Los hurritas, que se encontraban en todas las partes del Creciente Fértil hacia la mitad del segundo milenio, pueden haber tomado muchas de estas costumbres de una población «amorrea» anterior. En todo caso, los textos de Nuzi iluminan un cierto número de incidentes, de otro modo inexplicable (22). Por ejemplo, el temor de Abraham (Gn. 15 1-4) de que su exclavo Eliecer llegara a ser su heredero, se entiende a la luz de la adopción de un esclavo, tal como se practicaba en Nuzi. Los matrimonios sin hijos podían adoptar un hijo, que les debía servir durante toda su vida y heredarles a su muerte. Pero si nacía un hijo natural, el adoptado tenía que devolver el derecho de herencia. De igual modo, en el caso de Sara, que dio su esclava Agar a Abraham como concubina (16, 2-4), algunos contratos matrimoniales de Nuzi obligaban a la esposa, si no tenía hijos, a proporcionar una sustituía a su marido. Si de tal unión nacía un hijo, la ley de Nuzi prohibía la expulsión de la esclava y de su hijo, lo cual explica la repugnancia de Abraham a expulsar a Agar e Ismael (21, 10 s.) Para las narraciones de Labán-Jacob son particularmente iluminadores los textos de Nuzi. La adopción de Jacob en la familia de Labán, la condición que se le impuso de no tomar otras mujeres que las hijas de Labán (31, 50), el resentimiento de Lía y de Raquel contra Labán (31, 15) y, finalmente, el hurto que hace Raquel de los dioses de Labán (que equivalían al título a la herencia), todo tiene paralelo en las costumbres de Nuzi. Pero esto son sólo algunos casos aislados, elegidos entre otros muchos. Las costumbres patriarcales están, en efecto, mucho más cercanas a la práctica de Mesopotamia del segundo milenio que a la del Israel posterior.

(22) Cf. C. H. Gordon, «Biblical Customs and the Nuzi Tablets» (BA, III [1940], pp. 1-12); R. T. O'Callaghan, CBQ., VI (1944), pp. 319-405; de Vaux, *op. cit.* Para más paralelos, cf. E. A. Speiser, JBL, LXXIV (1955), pp. 252-256; Arme E. Draffkorn, JBL, LXXVI (1957), pp. 216- 224.

Interesante a este propósito es la narración de la compra de la cueva de la Makpelá por Abraham (cap. 23), pasaje comúnmente asignado al último de todos los documentos, P. Sin embargo, la narración únicamente tiene sentido si se tiene en cuenta que la transacción tuvo lugar bajo la ley hitita que hacía estribar la obligación feudal más en el dominio efectivo de la propiedad que en la persona (23). Aunque nosotros conocemos las leyes hititas por los textos de Boghazkóy del siglo XIV, sus orígenes deben remontarse a siglos anteriores. Cómo llegaron a ser adoptadas en Palestina por este tiempo las leyes hititas —fueran o no los hititas de Hebrón indo-arios, o hurritas con una tradición legal semejante— no lo podemos explicar. Pero la narración, que no puede ser aclarada a la luz de la ley posterior de Israel, difícilmente puede haber surgido en una fecha posterior, cuando el imperio hitita había desaparecido y los Estados feudales de Palestina habían sido absorbidos y olvidados. No tenemos espacio para más aclaraciones. Pero las pruebas de que las narraciones patriarcales reflejan auténticamente las costumbres sociales del segundo milenio, y no las del posterior Israel, son abrumadoras.

c. *Los desplazamientos patriarcales y el modo de vida en el escenario del segundo milenio.* Además de lo antes dicho, es actualmente evidente que el modo de vida de los patriarcas y la naturaleza de sus desplazamientos, tal como son descritos en el Génesis, encuadran perfectamente en el medio político y cultural de comienzos del segundo milenio.

Los patriarcas son presentados como seminómadas que viven en tiendas y recorren Palestina y sus regiones limítrofes en todas direcciones, en busca de pastos para sus rebaños, haciendo, a veces, largos viajes hasta Mesopotamia o Egipto. No eran auténticos *bedu'*, ya que nunca se adentraron profundamente en el desierto (24). Dicho de otra forma, nunca se establecieron en ciudades (a excepción de Lot); no cultivaron la tierra, más que alguna vez y dé un modo limitado (p. e., Gn. 26, 12); no poseyeron tierra propia, a no ser pequeñas parcelas adquiridas para enterrar a sus muertos (capítulos 23; 33, 19; 50, 5). En otras palabras, los patriarcas no son descritos como nómadas camelleros, sino con asnos, que limitaban sus movimientos a las regiones sedentarias y a sus alrededores. Las pocas referencias a los camellos (p. e., 16; 24) parecen ser retoques anacrónicos introducidos para hacer las narraciones más vivas

(23) Cf. M. R. Lehmann, BASOR, 129 (1953), pp. 15-18. Para el texto de las leyes hititas, cf. Pritchard, ANET, pp. 188-197 (especialmente los parágrafos 46-47).

(24) En Gn. 20, 1, Abraham es localizado en la región de Cades. Pero esta está lau sólo'ti cincuenta o sesenta millas al sur de Beer-seba, y es también un Kiiui oasis.

a los oyentes posteriores (25). Auténticos nómadas camelleros n
aparecen en la narración del Génesis.

Y así debió suceder, efectivamente. Aunque el camello era, desd luego, conocido ya desde los primeros tiempos, y aunque pudo habe sido domesticado en algunos casos aislados en algún período, si embargo, la domesticación efectiva, a gran escala, de este anima parece haber tenido lugar entre los siglos XV y XII, en el interior d Arabia. Ya hablaremos de la revolución que este hecho causó en l sociedad nómada posterior. Los nómadas camelleros no aparece en la Biblia hasta los días de Gedeón (Jc. caps. 6 al 8). Es por tant erróneo juzgar que los patriarcas fueron nómadas del desierto a l manera de los nómadas de los tiempos posteriores y de hoy día. Má bien, eran pastores seminómadas tales como los que conocemos po la historia de Sinuhé (siglo XX) o los textos de Mari, en los que no s hace mención del camello y cuyos tratados eran por lo general, se llados con el sacrificio de un asno (26). Su apariencia sería muy pa recida a la de aquellos seminómadas —vestidos con ropajes mult colores, moviéndose a pie con sus bienes e hijos cargados en asnos– que vemos pintados en la pared de una tumba del siglo XIX, e Beni-Hasán de Egipto (27).

Los desplazamientos de los patriarcas concuerdan, además, per fectamente, con la situación de principios del segundo milenio. Ha desde luego algunos anacronismos: por ejemplo, la mención de Da en Gn. 11, 14 (cf. Jc. 18, 29) y de los filisteos en Gn. 21, 32-34; 2 (los filisteos llegaron algo después de la conquista israelita). Un esperaría que narraciones transmitidas durante siglos serían ador nadas, en el transcurso del tiempo, con retoques actualizantes. N obstante, el cuadro en conjunto permanece auténtico. La facilida con que los patriarcas se desplazan de Mesopotamia a Palestina viceversa, concuerda bien con la situación conocida por los texto de Mari, que muestran que la libre comunicación, no impedida po ninguna sólida barrera, era posible en todas partes del Crecient Fértil. Los movimientos de los patriarcas en Palestina caen perfecta mente dentro de la situación de los Textos de Execración, cuand

(25) Esto es negado por J. P. Free (JNES, III [1944], pp. 187-193); c B. S. J. Isserlin, PEQ., 82 (1950), pp. 50-53. Pero cf. R. Walza «Zum problem d Zeitpunkts der Domestikation der altweltlichen Cameliden» (ZDMG, 101, [1951 pp. 29-51); más recientemente, *ibid.*, 104 (1954), pp. 45-87; cf. Albright, AR página 227.

(26) Cf. G. E. Mendenhall, BASOR, 133 (1954), pp. 26-30; M. Noth *(G sammelteStudien zum Alten.Testament* [Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957], pp. 142-154 El pueblo de Siquem era llamado *bené hamór* («hijos del asno»); su dios era *Ba berit* («Dios de la alianza»); cf. Gn. cap. 34; Jos. 24, 32; Juc. 9, 4. Sobre el nom dismo, cf. J. R. Kupper, *Les nómades en Mésopotamie au temps des rois de Mari,* (Parí Socicté d'Editions «Les Belles Lettres», 1957).

(27) Cf. Pritchard, ANET, lámina 3.

el país, escasamente o nada ayudado por Egipto, estaba en vías de recibir una nueva población. Las pinturas de Beni-Hasán ilustran la libertad conque los grupos podían moverse de Asia a Egipto y la historia de Sinuhé muestra la facilidad de comunicación entre Egipto y Palestina-Siria.

Hasta los detalles de las andanzas patriarcales tienen sabor de autenticidad. Los patriarcas son descritos como trashumantes en la región central montañosa de Palestina, desde el área sur de Siquem hasta el Négueb, en el Négueb y en el este del Jordán. Pero no anduvieron por el norte de Palestina, valle del Jordán, llanura de Esdrelón o la llanura costera (salvo en el lejano sur). Esto concuerda con la situación en Palestina bajo el Imperio medio tal como es conocido por la arqueología y por los Textos de Execración. La cordillera central estaba por este tiempo débilmente poblada; la mayor parte del interior del país estaba en manos de jefes tribales que apenas habían comenzado a establecerse y convertirse en señores feudales. Los patriarcas, pues, nomadeaban donde los nómadas de aquel tiempo lo hicieron; pero, significativamente, no allí donde hubieran nomadeado en siglos posteriores. Se puede añadir que, por cuanto se ha podido averiguar, las ciudades mencionadas en las narraciones patriarcales —Siquem, Betel, Jerusalén—, existían ya en el bronce medio. Difícilmente, pues, estamos en el caso de que las narraciones hayan sido creaciones posteriores.

Todo lo dicho es sólo un ejemplo de un sólido cuerpo de documentación, a cuyo volumen los hallazgos futuros no harán, probablemente, sino añadir. Pero ya se ha dicho lo suficiente para poner en claro que las narraciones patriarcales encuadran perfectamente en el ambiente de los comienzos del segundo milenio a. C.

2. *La datación de los patriarcas.* Concedido todo lo anteriormente expuesto ¿no nos permiten estas pruebas fijar la fecha de las migraciones patriarcales y de los mismos patriarcas con precisión exacta? Desgraciadamente no. Lo más que se puede decir, por mucho que nos desagrade, es que los sucesos reflejados en los caps. 12 al 50 del Génesis encuadran mejor en el período que hemos descrito, es decir, más o menos entre los siglos XX al XVII o principios del XVI. Con todo, dado que algunos especialistas quisieron colocar la edad patriarcal considerablemente más tarde, la mayor parte de ella en el período de Amarna (siglo XIV) —es decir, en el bronce reciente, mejor que en el bronce medio (28)— y que otros quieren colocar su fin lo más tarde en esta última fecha (29), no están fuera de lugar algunas palabras más.

(28) Recientemente, C. H. Gordon, *Introduction to Oíd Testament Times* (Ventnor Publishers, Inc., 1953), pp. 75, 102-104; *ídem,* JNES, XIII (1954), pp. 56-59.
(29) lucientemente, H. H. Rowlcy, *The Servant ofthe Lord,* pp. 273 ss., 290; *ídem, b'ram Joseph to Joshua* (Londres, Oxford Universy Press, 1950), pp. 109-130;

a. *Limitaciones de las pruebas.* Si seguimos la propia cronología bíblica, podemos suponer que los patriarcas pueden ser fijados exactamente en la fecha últimamente citada. Es interesante que el arzobispo Usher colocara el nacimiento de Abraham en 1996 y la bajada de José a Egipto en 1828, lo cual concuerda sorprendentemente con la última sentencia mencionada (30). Pero la cuestión no es tan sencilla. Aparte el hecho de que no podemos atribuir a la cronología bíblica, en su primer período, una tal precisión (¡si así lo hiciéramos tendríamos que colocar la creación en el 4004 a. C.!) esta cronología resulta en sí misma completamente ambigua. Por ejemplo, mientras Ex. 12, 40 señala 430 años para la estancia de Israel en Egipto, los LXX, en el mismo lugar, incluyen también la estancia de los patriarcas en Palestina en estos 430 años; y puesto que la cronología del Génesis señala para esta última 230 años (cf. Gn. 12, 4; 21, 5; 25, 26; 47, 9), el tiempo pasado en Egipto queda reducido a la mitad. Aunque respecto de otras referencias, que parecen reducir la permanencia en Egipto solamente a dos o tres generaciones —p. e., Ex. 6, 16-20, donde se dice que Moisés había sido nieto de Kohaz, hijo de Leví, que entró en Egipto con Jacob (Gn. 46, 11)— puede decirse simplemente que las generaciones no han sido íntegramente conservadas (31), es claro que no se puede establecer la datación de los patriarcas a base de cálculos tomados de la cronología bíblica.

Tampoco la documentación extrabíblica puede resolver el problema, por la sencilla razón de que es imposible relacionar alguna persona o suceso de los caps. 12 al 50 del Génesis con personas o sucesos conocidos por otras fuentes, para, de este modo, establecer un sincronismo. Largo tiempo se pensó que Gn. 14 podía ser una excepción a este estado de cosas —y quizá lo sea— pero hasta ahora es un enigma. Los intentos por identificar a Amrafel rey de Sinar, con Hammurabi —lo cual, de ser cierto, nos permitiría colocar a Abraham entre el 1728 y el 1686— deben ser abandonados. No solamente no hay pruebas de que Hammurabi hiciera campañas por el oeste, sino que tampoco se puede llevar a cabo la identificación de los nombres. La narración, ciertamente, da un sentido topográfi-

F. M. T. de L. Bohl, «Das Zeitalter Abrahams» *(Opera minora* [Groninga, J. B. Wolters, 1953], pp. 26-49; cf. pp. 40 ss.); R. A. Bowman, JNES, VII (1948), pp. 68 ss.

(30) Cf. James Usher, *Anuales Veteris Testamenti* (Londres, 1650), pp. 1, 6, 14.

(31) D. N. Freedman, en un apunte no publicado, ha defendido que las genealogías primitivas pasan comúnmente del padre al nombre del clan; Ex. 6, 16-20 significaría, pues, que Moisés era el hijo de Amram, del clan de Quejat, de la tribu de Leví. Para todo el problema de cronología, cf. Rowley, *From Joseph to Joshua,* pp. 57-108.

co aceptable (32), aparte de que los hombres mencionados en ella encuadran perfectamente con la nomenclatura de principios del segundo milenio. El nombre Aryok, por ejemplo, se encuentra en los textos de Mari; Tidal, si es el mismo que «Tudhalias», fue el nombre de varios reyes hititas, incluyendo uno del siglo XVII; y Kedorlaomer es marcadamente elamita, aunque no atestiguado por otros documentos. Además, la palabra usada para denominar a los criados de Abraham (v. 14), *«kanikím»* que parece ser de origen egipcio y no se halla en ningún otro lugar de la Biblia, se encuentra en una carta del siglo XV de Taanak de Palestina y probablemente en los Textos de Execración (33). Pero el incidente, aunque auténtico, no puede ser aclarado. Todo lo que puede decirse es que se puede admitir una incursión, bajo mando elamita (cf. v. 17), bien antes o después del reinado de Hammurabi, cuando tuvieron lugar algunos breves períodos de expansión elamita (aunque no tengamos conocimientos de ninguna campaña en el oeste). Si TransJordania, la región sur del Mar Muerto y el Négueb meriodional tenían por este tiempo una población sedentaria —y la narración permite suponer así— hay que acudir a una fecha alrededor de los siglos XX al XIX, antes de que fueran abandonadas las ciudades de estas regiones (34). Pero es imposible estar seguros de ello. Además, aun cuando pudiéramos fechar el incidente, no tendríamos necesariamente una fecha fija para las migraciones hebreas, siendo probable que la narración del Génesis condense tradiciones de diversos grupos que fueron llegando durante cierto espacio de tiempo.

b. *Los límites del período patriarcal:* Pero si las pruebas no permiten ninguna precisión, abogan decididamente en favor de una datación de los sucesos de Gn. 12-50 entre los siglos XX y XVI, pues encuadran perfectamente en este período, y muy escasamente en el subsiguiente bronce reciente (siglos XV al XIII). No es tan sólo que la nomenclatura como hemos dicho, tenga estrechos paralelos con los textos de principios del segundo milenio, sino que las narraciones mismas encuadran aquí, y no en un período posterior. La narración de Labán-Jacob, por ejemplo, concuerda perfectamente con la alta Mesopotamia tal como se encontraba en la vertiente del siglo XVIII, con una población predominantemente semita del noroeste (amorrea) y un elemento hurrita en aumento, cuando aún no existían grandes imperios y era posible el libre intercambio en todas las direcciones

(32) Gf. N. Glueck, *The Other Side of the Jordán* (American Schools of Oriental Research, 1940), pp. 15 ss.

(33) Cf. Pritchard, ANET, pp. 328 ss.; Albright, BASOR, 94 1944), p. 24; T. O. Lambdin, JAOS, 73 (1953), p. 150.

(34) El Négueb tuvo también una densa población sedentaria antes de ca. 1900, scKuida»tie un abandono de las ciudades; cf. N. Glueck, BA, XVIII (1955), ÞÞ. 2-9; más recientemente, BASOR, 152 (1958), pp. 18-38 (y sus referencias).

(como en los textos de Mari) (35). Tales sucesos apenas si encuadran en el siguiente período porque, como veremos, en la primera época la alta Mespotamia fue sede del imperio Mitanni y Palestina y Siria eran partes del imperio egipcio, y posteriormente el norte de Siria fue dominado por los hititas, siendo la alta Mesopotamia un muro de contención entre ellos y la renaciente Asiría.

La Palestina de las narraciones patriarcales, además, es la del bronce medio, no la del Imperio egipcio. Los patriarcas se movían por TransJordania, la cordillera central y el Négueb; fuera de los reyes de la llanura del Jordán (Gn. 14) no encontraron reyes de ciudades, excepto Melquisedec, rey de Jerusalén, y el rey de Guerar en la llanura costera (cap. 20 y 26). Aun Hebrón (caps. 14, 13 y 23) y Siquem (33, 18-20; 34) parecen estar en manos de confederados tribales (36). Esto refleja perfectamente la situación de los Textos de Execración (de hacia el siglo XIX), cuando grupos seminómadas empezaron a infiltrarse poco a poco en el interior de Palestina, escasamente poblada, y comenzaron a sedenterizarse. Y no refleja el bronce reciente, cuando Palestina —tal como la conocemos por la arqueología, hallazgos egipcios y por la Biblia, estaba organizada en un sistema de ciudades-Estado de tipo feudal. Además, los patriarcas no encontraron nunca egipcios en Palestina; y, desde luego, no hay señales allí de ninguna clase de dominio egipcio, lo cual se acomoda a las circunstancias del Imperio medio, cuando Egipto ocupó Palestina, pero débilmente, o a las del período hicso, cuando el poder egipcio se había derrumbado por completo. Tampoco concuerda con el período del Imperio nuevo, cuando Palestina había pasado a ser provincia egipcia. Ni siquiera encuadra bien en el turbulento período de Amarna. Entonces, como veremos, dinastas locales ayudados por elementos incontrolados llamados *jabirú* estaban ocupados en aumentar sus intereses a costa de los de sus vecinos, o en sacudir por completo el yugo del faraón. Fue una época de continuos disturbios. Pero en la narración del Génesis se pueden apreciar pocas huellas de tales turbulencias. Ninguno de los reyes de ciudad, ni de sus dependencias, están comprobados. En Siquem está el clan de los Bené Jámor, pero no hay señales de los famosos *Lab'ayu e hijos* de las cartas de Amarna. Los patriarcas no encuentran a Suwardata,

(35) El' hecho de que estos relatos tengan estrechos paralelos en los textos de Nuzi (siglo quince), no es ningún argumento en contra (así C. H. Gordon, JNES, XIII [1954], pp. 56-59). La ley consuetudinaria de Nuzi no se originó en el siglo quince, sino que seguramente fue común entre los hurritas —que estuvieron en Mesopotamia a todo lo largo del segundo milenio— durante los siglos anteriores (¿y quizá la recibieron de los «amorreos»?).

(36) Hebrón parece, en efecto, no haber existido —sólo el cercano Mambré (Gn. 23, 2; 35, 27). Si Hebrón fue fundado «siete años antes que Zoan (Tanis) en Egipto» (Nm. 13, 22)— que fue reconstruido por los hicsos ca. 1700, esto colocaría a los patriarcas antes de esta fecha.

o a su raza, en tierras de Hebrón, sino a otro grupo tribal. No es rey en Jerusalén el adulador *abdu-Jepa*, sino Melquisedec (37). El cuadro no es de una provincia revuelta; con raras excepciones (Gn. 14; 34) los patriarcas se mueven en un país en paz.

c. *El ámbito de la edad patriarcal.* Todo lo anterior no quiere decir que nosotros podamos afirmar dogmáticamente que ninguno de los sucesos de los caps. 12 al 50 hayan tenido lugar después del siglo XVI. Es muy posible que hayan sucedido algunos. Por ejemplo, el cap. 24, que refleja una primera fase de la ocupación israelita de Palestina, cuando las tribus de Simeón y Leví conquistaron violentamente el área de Siquem, solamente para ser después arrojados y dispersos (Gn. 49, 5-7), puede muy bien referirse a sucesos del bronce reciente. Es posible también, que el cap. 38 que trata de asuntos internos de Judá, pertenezca asimismo a una primera fase de ocupación, cuando elementos de dicha tribu comenzaron a infiltrarse en el sur palestino. Puede haber algunos casos más.

Ni siquiera podemos afirmar con certeza cuándo bajó Israel a Egipto. Tanto el faraón que favoreció a José como el que «no conoció a José», permanecen sin identificar. Y además, no estando de acuerdo la misma Biblia, como hemos 'visto, en lo que respecta al tiempo de la permanencia en Egipto, no podemos partir de la fecha probable del éxodo para decidir el problema. Aunque resulta sugestivo considerar al faraón del tiempo de José como uno de los reyes hicsos —que, siendo semitas, es probable que fueran hospitalarios con otros semitas— y buscar al faraón que «no conoció a José» entre los gobernantes del Imperio nuevo, no hay ninguna prueba de ello. Otros pasajes (p. e., 43, 32; 46, 34) tenderían a probar (si no son anacrónicos) que el faraón de los días de José era egipcio nativo, llenos de sus prejuicios característicos. No debemos olvidar que los semitas tuvieron acceso a Egipto en todos los períodos, como nos lo demuestra la Biblia y los hallazgos egipcios. Y puede ser que el preguntarse cuándo bajó Israel a Egipto sea un planteamiento equivocado de la cuestión: no existía aún el pueblo de Israel. La sencilla narración bíblica encierra sucesos de gran complejidad. No nos es necesario, por tanto, suponer que los padres de todos los que participaron en el éxodo, entraran en Egipto al mismo tiempo. La gran inconsistencia de la tradición bíblica puede ser un reflejo de esto. Es, pues, imposible establecer una fecha exacta para la entrada de Israel en Egipto, aunque se puede razonablemente relacionar a José con los hicsos. En todo caso, el núcleo de las narraciones patriarcales encuadra perfectamente entre los siglos XX y XVII a. C.

**(37) Para** una selección de las cartas de Amarna, cf. Pritchard, ANET, pp. 483-490.

## C. LOS ANTEPASADOS DE LOS HEBREOS Y LA HISTORIA

1. *La migración de los patriarcas.* Admitido, pues, que las narraciones patriarcales tienen un gran sabor de autenticidad, ¿qué ulteriores declaraciones positivas pueden ser hechas? Primeramente que no se puede seguir negando la historicidad de la tradición de que los antepasados de Israel hayan procedido originariamente de la alta Mesopotamia, con cuya población seminómada se sentía estrechamente emparentados.

a. *La tradición bíblica.* La tradición bíblica es unánime en este punto. Dos de los documentos mencionan expresamente a Jarán como punto de partida de la migración de Abraham (Gn. 11, 32; 12, 5 (P), y, consiguientemente, como la residencia de Labán, pariente de Abraham (p. e., 27, 43; 28, 10; 29, 4 (J). En algunos pasajes Labán es colocado en Paddan-aram (25, 20; 28, 1-7; 31, 18 (P), otro nombre para la misma región, si no para el mismo lugar (38) y en otros (24, 10 (J), en la ciudad de Najor (Nahur) —en el valle de Balih, cerca de Jarán—, en Aram-naharaim (Mesopotamia). Solamente el material atribuido a E deja de hacer mención específica de la tierra de Jarán —probablemente como consecuencia de su misma naturaleza fragmentaria— pero sabía también (31, 21) que la residencia de Labán estaba allende el Eufrates. La tradición está, además, confirmada por Jos. 24, 2 s., pasaje generalmente asignado a E o a D, pero mucho más antiguo que éstos.

Alguno argumentará, seguramente (39), que la residencia de Labán, en la forma original de la tradición, estaba situada en las fronteras de Galaad (la localidad de Gn. 31, 43-55), que subsiguientemente fue trasladada al este de Siria —donde (cf. la historia de Sinuhé) parece haber estado el país de Quedem (cf. 29, 1, «el pueblo del este» (Bené Quedem)— y sólo más tarde, con el resurgimiento de Jarán como centro arameo de caravanas, a Mesopotamia., Pero aunque desde luego, los antepasados del futuro Israel provinieron, sin duda, de diferentes lugares, es una explicación poco convincente de una tradición tan sólida. Es, además, discutible que los pasajes en cuestión puedan llevarnos a semejantes conclusiones. Tanto Labán como los Bené Quedem eran pueblos no sedentarios, de los que cabe suponer que se moverían por todas partes, como se sabe que

(38) Paddan-aram, puede significar «la ruta (acad. *padánu)* de Aram»: cf. R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Roma, Pontificio Instiruto Bíblico, 1948), p. 96. Jarran (acad. *harránu)* significa también «ruta» (cf. E. Dhorme, *Recueil Edouard Dhorme* [París, Imprimierie Nationale, 1951], p. 218). Otros sin embargo, sugieren «la llanura (Aram, *paddáná)* de Aram» (cf. Os. 12, 12): cf. Albright, FSACE, p. 237; R. de Vaux, R. B., LV (1948), p. 323. Se dice que este vocablo se encuentra en un texto de Ras Samra, recientemente descubierto: A. Dupont-Sommer, VT, supl. vol. I (1953), pp. 45-47.

(39 Recientemente, Noth, *op. cit.* (ver nota 7), pp. 110, 218; HI, p. 83 ss.

lucieron los benjaminitas («pueblo del sur»), de los textos de Mari. Una tradición que coloque a Labán cerca de Galaad no es increíble en sí misma, ni contradice la de los orígenes mesopotámicos de Israel, que es antigua y unánime.

b. *La tradición a la luz de la documentación.* En todo caso, una tradición tan unánime no puede ser dejada a un lado sin grave causa, y a la vista de las pruebas sería subjetivo hacerlo así. Muchas de estas pruebas acaban de ser mencionadas, y no es necesario repetirlas: p. e., las pruebas referentes al norte de Mesopotamia, de que en la primera mitad del segundo milenio existía allí una población de la misma estirpe que los hebreos; o el hecho de que las costumbres legales de los patriarcas estaban en uso (textos de Mari) especialmente entre la población hurrita aproximadamente el mismo lugar y tiempo, y otras muchas. Todos estos son hechos históricos y han de ser reconocidos como tales.

A esta serie de pruebas, convincentes por sí mismas, pueden añadirse otro más. Está, por ejemplo, el conocido hecho de que la ley del Pentateuco tiene estrechos paralelos con la tradición legal de Mesopotamia conocida por los códigos de Esnunna, de Lipit-Istar y, especialmente, de Hammurabi, pero, significativamente, con ninguno de los que conocemos de Canaán. Hoy día se debería admitir, en general, que la tradición legal israelita se remonta al período de los orígenes de su vida como pueblo, a un tiempo en el que aún no había mantenido contacto alguno con Mesopotamia. Pero si esta tradición legal es tan antigua, a pesar de que mucho pudo haber sido adaptado a las condiciones de Canaán, no se puede afirmar que sea de origen cananeo o recibida a través de Canaán; la única suposición razonable es que fue transmitida a Israel por sus antepasados, que habían emigrado de un país donde pudieron conocer la tradición mesopotámica de jurisprudencia.

Lo mismo puede decirse de las narraciones de la creación y el diluvio de Gn. 2 y 6-9. Como es bien sabido, estas narraciones tienen trazos —que no deben ser exagerados— semejantes al material mesopotámico sobre el mismo tema, pero por cuanto hasta ahora conocemos, estos trazos son muy escasos —y superficiales— respecto de la literatura cananea o egipcia. Pero ya que estas narraciones fueron de alguna manera conocidas por los hebreos al menos en el siglo X (fecha comúnmente asignada al J), que no hay pruebas de que las tomaron de los cananeos, y que entre su establecimiento en Palestina y el resurgimiento de la monarquía de Israel no tenemos noticias de ningún contacto con Mesopotamia, la única solución lógica es suponer que estas narraciones fueron traídas por grupos que emigraron de Mesopotamia en el segundo milenio. Que lo hicieran», los hurritas, o los «amorreos», que fueron verdaderos antepasados de Israel, es una pregunta que no podemos responder.

En todo caso, una fecha posterior para este legado parece imposible (40).

A la vista de estas pruebas, un método objetivo pide que se conceda una esencial historicidad a la tradición bíblica de que los antepasados de Israel emigraron de Mesopotamia. Hay, seguramente, quienes explican los paralelos con la documentación cíe Nuzi mediante la teoría de que una población hurrita llevó consigo estos usos al emigrar a Palestina, en el período hicso, y que los antepasados de Israel la aprendieron allí (41). Acaso pudiera admitirse una tal explicación si no tuviéramos más documentación que la de Nuzi. Pero mientras que por un lado no necesitamos suponer que *todos* los diversos antepasados de Israel fueron originarios de Mesopotamia, por otro, las pruebas son demasiado múltiples y abrumadoras para poder ser explicadas como una serie de coincidencias. Cuando el testimonio unánime de la tradición y el peso de las pruebas externas concuerdan tan perfectamente, la posición más objetiva es admitirlo. Nosotros podemos, por tanto, afirmar con seguridad que la migración de los patriarcas desde Mesopotamia representa un hecho histórico.

c. *Ur de los caldeos.* La otra tradición (Gn. 11, 28, 31; 15, 7) de que Téraj, padre de Abraham, había emigrado a Jarán desde Ur de los caldeos, es menos segura. Ciertamente, no hay nada intrínsecamente improbable en ello. Ur y Jarán estaban unidas por lazos de religión, siendo ambas centros del culto al dios luna. Atendido el hecho de que nombres asociados al culto de este dios no son desconocidos entre los antepasados hebreos (p. e., Téraj, Labán, Sara, Milcaj), sería temerario negar que la tradición pueda apoyarse en circunstancias históricas (42). No es imposible que algunos clanes semíticos del noroeste, que se hubieran infiltrado en el sur de Mesopotamia, emigraran posteriormente hacia el norte, hacia Jarán, quizá en los turbulentos días de la caída de Ur III. Aunque es verdad que Babilonia no fue llamada Caldea, por cuanto sabemos, hasta el siglo XI, cuando los caldeos, pueblo arameo, irrumpieron violentamente, esto podría ser considerado como un anacronismo natural.

No obstante, es mejor ser precavidos. No solamente los LXX no hacen mención de Ur, leyendo simplemente «el país de los caldeos», sino que algunos otros pasajes (Gn. 24, 4, 7) parecen colocar el lugar de nacimiento de Abraham en la alta Mesopotamia. Mientras que la lectura de los LXX puede ser el resultado de una corrupción tex-

(40) Cf. Wright, BAR, pp. 44 ss., para la discusión.
(41) Recientemente, Alt, KS, I, pp. 174 s.; Noth, HI, p. 84.
(42) Cf. especialmente E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 205-245.

tual (43), es también posible que el país de origen de los antepasados de los hebreos estuviera más hacia el norte (44). No podemos estar seguros. En todo caso, las tradiciones patriarcales muestran pocas señales de influencia del sur mesopotámico.

d. *Los antepasados hebreos y los arameos.* Los antepasados de Israel, aunque predominantemente de raza semita del noroeste, fueron, sin duda, una mezcla de muchas estirpes. El reconocimiento de este hecho está reflejado en la misma Biblia, que acentúa el parentesco de Israel no solamente con Moab, Ammón y Edom (Gn. 19, 30-38; 36) sino también (25, 1-5; 12-18) con numerosas tribus árabes, incluyendo Madián. En todo caso, los hebreos sintieron una fuerte atracción por el parentesco con los arameos. No solamente colocan en Aram-naharim, o en Paddan-aram el hogar de sus parientes mesopotámicos, sino que el mismo Labán es llamado repetidas veces un arameo: 25, 20; 28, 1-7 (P); 31, 20, 24 (JE). Cierto que este parentesco es explicado de varios modos en las genealogías. En el cap. 10, 21-31 los arameos son descendientes de Sem a través de una línea paralela a la de Eber, el tradicional antepasado de los hebreos, mientras que en 22, 20-24 arameos y caldeos son descendientes de Najor, hermano de Abraham. Pero la tradición es muy antigua; los hombres tribales del primitivo Israel tenían una confesión cúltica que comenzaba (Dt. 26, 5): «Un arameo errante fue mi padre».

No hay razón para considerar anacrónica esta tradición. Aunque los arameos irrumpen con fuerza sólo hacia el siglo XI, a partir del cual comienzan a desarrollarse en el norte de Mesopotamia y en Siria los Estados arameos (45), esto apenas puede ser una nueva irrupción de nómadas del desierto —cosa casi imposible antes de la domesticación del camello— sino más bien una presión masiva de grupos seminómadas ya desde hacía tiempo presentes en los límites de las zonas sedentarias. El nombre de «Aram» parece estar confirmado por los textos de Mari (siglo XVIII), por otros textos de hacia el 2000 a. C. y, según parece, en una inscripción de Naramsin (siglo XXIII) (46). Posiblemente se refería primero a una localidad, luego a los pueblos en ella establecidos y posteriormente a una amplia confederación. Los arameos son identificados, algunas veces, con los ajlamu (¿«con-

(43) La explicación de Albright de la divergencia textual (BP, p. 55) es admisible.

(44) Aunque el intento de C. H. Gordon (JNES, XVII [1958], pp. 28-31) para localizarla en el sur de Armenia puede ser discutible.

(45) Cf. sobre el tema: O'Callaghan, *op. cit.*, pp. 93-97; R. A. Bowman, «Arameans, Aramaic and the Bible» (JNES, VII [1948], pp. 65-90); A. Dupont-Sonuner, *Les Arameens* (París, A. Maisonneuve, 1949); *ídem, Sur les debuts de l'hisluire araméene* (VT, Supl. vol. I [1953], pp. 40-49).

(46) A+Kunos (p. e., Bowman, *op. cit.*, p. 66) niegan la conexión entre esto y los arameos. Pero cf. Dupont-Sommer, *ibid.;* Dhorme, *op. cit.*, p. 219, etc.

federados»?), nombre que se encuentra frecuentemente en los textos del siglo XIV y posteriores y que ahora parece atestiguado en Mari. Los Sutu, que aparecen al lado de los ajlamu en los documentos posteriores, son asimismo confirmados por los textos egipcios y mesopotámicos (incluyendo los Textos de Execración), desde los comienzos del segundo milenio (cf. los «hijos de Set» de Nm. 24, 17). Lo probable es que el nombre de «amorreos», es decir, «occidentales», fuera entonces una designación acádica para los diversos pueblos semíticos del noroeste de la alta Mesopotamia y Siria, de los que descendieron tanto los hebreos como los arameos posteriores. El arameo fue probablemente un dialecto que se desarrolló en un ámbito local de la alta Mesopotamia y que se fue extendiendo gradualmente —junto con el nombre de «arameo»— entre los vecinos pueblos seminómadas cuando estos fueron entrando en la confederación de los que hablaban esta lengua.

Podemos suponer que los antepasados de Israel provenían de este tronco general étnico y lingüístico. Por razones desconocidas para nosotros, ellos mismos se separaron, probablemente a principios del segundo milenio, y emigraron a todo lo largo de Palestina, juntamente con otros de los que nada sabemos, para dar a esta tierra una nueva infusión de población seminómada. Quizá la descripción bíblica de continuos contactos con Mesopotamia y de nuevas emigraciones de allí procedentes (narraciones de Isaac y Jacob) nos permiten suponer que los antepasados de Israel llegaron a Palestina en varias oleadas, durante cierto período de tiempo. Pero los detalles están más allá de nuestro alcance. La lengua de los patriarcas fue originalmente un dialecto arameo, como lo continuó siendo la de Labán (Gn. 31, 47), pero como se fueron debilitando los lazos con la tierra de origen, asimilaron el lenguaje cananeo, del que el hebreo (e igualmente el moabita) son más bien un dialecto. En Palestina, los antepasados de Israel estuvieron en contacto con otros grupos de origen semejante, con los que se sentían emparentados; entonces se mezclaron, se dispersaron y se multiplicaron de una manera mucho más compleja de lo que las narraciones bíblicas indican, aun cuando algunas narraciones (p. e., las historias de Lot, Ismael y Esaú) lo reflejan claramente.

2. *Los patriarcas como figuras históricas.* Las pruebas que se pueden aducir nos dan motivos verdaderamente suficientes para afirmar que las narraciones patriarcales están firmemente basadas en la historia. Pero ¿debemos detenernos aquí? ¿Debemos considerar a los patriarcas como el reflejo de los movimientos de un clan impersonal? ¡De ninguna manera ! Podemos afirmar con toda seguridad que Abraham, Isaac y Jacob fueron verdaderos individuos históricos concretos.

a. *Jefes de clanes seminómadas.* Son pocos los que hoy día ponen en duda las afirmaciones anteriores. Los primeros intentos por reducir a los patriarcas a no más que una libre creación de la leyenda, antepasados epónimos de clanes, o figuras atenuadas de dioses, han sido tan generalmente abandonados que no se requiere discusión. El sabor de autenticidad de las narraciones nos impide desechar a los patriarcas como legendarios, y la descripción que de ellos se hace no es, de modo alguno, mitológica. Hay, seguramente, motivos folklóricos en los relatos. Pero éstos pertenecen al desenvolvimiento de la narración, no a sus figuras centrales, que son presentadas de un modo más realista; estos motivos, con todo, demuestran la tendencia de toda la literatura antigua a ajustarse a formas convencionales. El intento de presentar a los patriarcas como epónimos ancestrales que fueron adorados como dioses se basó, en todo caso, en una considerable mala inteligencia de la documentación; por ejemplo, la falsa impresión de que Téraj aparece en los textos de Ras Samra como un dios lunar (47), o la interpretación errónea de algunos nombres, como Jacob (Ya'aqob-el) como «Jacob es Dios» (48), que de hecho significa «Protéjate El (Dios)». El esfuerzo por reducir a los patriarcas a desdibujados epónimos violenta, sobre todo, las pruebas, que van a ser aducidas, relativas a la naturaleza de su religión, pruebas que nos obligan a considerarlos como figuras históricas concretas.

Ahora bien, como hemos dicho, los patriarcas no fueron tan sólo individuos aislados, sino jefes de clanes bastante numerosos. Las sencillas narraciones encierran complejos movimientos de clan, en las que el individuo se confunde con el grupo, y cuyos hechos reflejan los de este mismo grupo. Pero los patriarcas no deben resolverse en epónimos. Después de todo, Palestina estuvo ocupada, a principios del segundo milenio, por clanes seminómadas, cada uno de los cuales, evidentemente, estaba gobernado por un individuo verdadero y concreto, aunque no conozcamos su nombre. Si los patriarcas representan grupos similares, y hay razón para creerlo, es sofístico negar que los líderes de estos grupos fueran también individuos concretos, es decir, que Abraham, Isaac y Jacob fueron jefes de clanes que vivieron por este tiempo, entre los siglos XX y XVII.

En realidad, y por lamentable que ello sea, esto es todo lo que la documentación externa nos permite decir. Aunque la narración de la Biblia es profundamente auténtica, no poseemos medios para controlar sus detalles. Haremos bien en recalcar que no conocemos nada de Abraham, Isaac y Jacob fuera de lo que la Biblia nos dice. Se

47) H. H. Rowley, *The Servanl of the Lord,* p. 295, para la bibliografía.
48) Ocstcrloy y Robinson, *History of Israel* (Oxford, Clarendon Press, 1932), I, pp. 52 ss.'> 91; A T. Olmstcad, *History of Palestine and Syria* (Charles Scribner's Sons, 1931), p. 106. ^

puede investigar su historia, o parte de ella, o se pueden ordenar los hechos a gusto, pero se debe recordar que, al hacerlo, nos movemos fuera de las pruebas objetivas. Podemos estar absolutamente seguros de que los acontecimientos de aquel tiempo fueron mucho más complejos de lo que la Biblia indica: un intrincado esquema de la confederación, proliferación y división de numerosos grupos de clan. Pero la naturaleza del material es de tal índole, y tales los límites de nuestro conocimiento, que intentar una reconstrucción sería especulación inútil. Así y todo, un método legítimo nos permite, en ausencia de pruebas objetivas, trazar hipotéticamente la historia de las tradiciones y enjuiciarlas sobre esta base (49). La narración de la Biblia refleja cuidadosamente los tiempos de que nos habla. Pero a lo que dice de las vidas de los patriarcas, no podemos añadir nada.

b. *Los Jabirú (habiru).* La Biblia describe a los patriarcas como hombres pacíficos (p. e., Gn. 26), dispuestos a recorrer grandes distancias para evitar el choque con sus vecinos. Evidentemente, esto se debía a que no eran ni numerosos ni lo bastante fuertes para hacer frente a la enemistad de jefes más poderosos (p. e., 34, 30). En ocasiones, sin embargo, se les representa acudiendo a la violencia. Recuérdese el traidor asalto de Simeón y Leví contra Siquem (capítulo 34), o la tradición (48, 22) de que Jacob se apoderó de terrenos cerca de Siquem por la fuerza de las armas (50). Pero el ejemplo clásico es el cap. 14, cuando Abraham, con sus 318 siervos, persigue a los reyes invasores para rescatar a Lot y su familia. Es interesante que sólo aquí se llama a Abraham «hebreo». De hecho, a lo largo de toda la narración del Génesis este término es usado sólo aquí y en la historia de José. Debemos tener presente que aunque estamos acostumbrados a llamar hebreos a los israelitas (y a los judíos de hoy), de ordinario ellos no se llamaban así, sino más bien Bené Yisra'el (es decir, israelitas). El nombre de «hebreos», a decir verdad, nunca aparece prácticamente en el Antiguo Testamento, salvo en las narraciones del primer período (51) y aun entonces fundamentalmente sólo en boca de algún extraño hablando de los israelitas (p. e., Gn. 39, 14, 17; Ex. 2, 6; I Sm. 4, 6, 9) o de algún israelita que quiere identificarse ante los extraños (p. e., Gn. 40, 15; Ex. 3, 18; 5, 3). Después de las guerras filisteas el término cayó en desuso, al parecer.

(49) Me refiero especialmente a la obra de M. Noth, *op. cit.,* (ver la nota 7). Yo he expuesto mis propias observaciones a la obra citada en la nota 2.

(50) Gn. 33, 19 afirma que los compró. Aunque ambos versículos son generalmente atribuidos a E, parecen referirse a la misma tierra (nótese la alusión a «Siquem» en el cap. 48, 22); cf. Noth, *op. cit.,* pp. 89 ss.

(51) Solamente Dt. 15, 12; Jr. 34, 9, 14, que hace alusión a una ley antigua (Rx. 21,2) yjonás 1, 9, que es un arcaísmo.

Esto suscita la cuestión de la relación de los hebreos con los grupos conocidos como jabirú, abiru o habiru (52), confirmados por los textos en un espacio de tiempo que coincide vigorosamente con la aparición de los «hebreos» en la Biblia. Se trata de un problema que ha sido largamente discutido (53). Las palabras «hebreo» (ibri) —aparentemente derivación popular del nombre del antepasado Eber (Gn. 11, 14-17)— y jabirú (habiru) son seductoramente similares. Aunque notables especialistas niegan que los dos nombres puedan identificarse etimológicamente (54), la identificación parece al menos posible, si no probables Con todo, aunque así sea, no podemos identificar sin más a los hebreos con los jabirú. Los jabirú se encuentran demasiado lejos para permitirnos una tal afirmación. En Mesopotamia, por ejemplo, están atestiguados durante los períodos de Ur III, Babilonia I y más tarde. En los textos de Nuzi (siglo XV) juegan un papel especialmente predominante, mientras que los documentos de Mari (siglo XVIII) y Alalaj (siglos XVII XV) atestiguan su presencia en la alta Mesopotamia a lo largo de la edad patriarcal. En Anatolia los conocen los textos capadocios (siglo XIX) y también los de Boghazhóy (siglo XIV). Son igualmente mencionados en los textos de Ras Samra (siglo XIV). Los documentos egipcios del período imperial (siglos XV al XII), sé refieren a ellos como a enemigos y rebeldes en Asia, y como a esclavos en Egipto. Las cartas de Amarna (siglo XIV) ofrecen la mejor documentación acerca de ellos, cuando aparecen en Palestina y regiones adyacentes como perturbadores de la paz. Evidentemente, un pueblo que se halla a todo lo largo del oeste asiático desde finales del tercer milenio hasta el siglo XI poco más o menos, no puede identificarse alegremente con los antepasados de Israel.

El término «jabirú» con todo, cualquiera que sea su origen (y esta es una cuestión discutida)/parece que al principio se refería no a una unidad étnica sino a un estrato de la sociedad. Aunque la mayoría de sus nombres, por cuanto se conoce de ellos, son semíticos, hubo otros también. Hombres de cualquier raza podían ser jabirú. El término denota, al parecer, una clase de pueblo sin ciudadanía, sin lugar determinado en la estructura social de aquel tiempo. Llevando, a veces, una existencia seminómada, viviendo en paz o en razzias, aposentándose en las ciudades cuando tenía oportunidad.

(52) Por los textos de Ras Samra parece que debe preferise la primera transcripción, aunque algunos no están de acuerdo. El ideograma SA.GÁZ, que aparece con frecuencia, se usa indistintamente.

(53) Ver para esto el útil resumen de M. Greenberg, *The Habjpiru* (American Oriental Society, 1955), donde se citan las obras más importantes y son anotados y discutidos los textos correspondientes; también J. Bottéro, *Le probléme des I lab/ni a la 4éme renconlre assyriologique Internationale (Cahiers de la Société Asiatique,* \\\ | 1954 |)^

(54) Greenberg, «/'• '"•> PP- 3-12, para una historia dé la discusión.

Pudieron, en tiempos revueltos, asalariarse (como en las cartas de Amarna) en calidad de tropas irregulares, a cambio de cualquier ganancia que pudieran obtener. Pudieron, forzados por la necesidad, ponerse a disposición de algún jefe de guarnición, como clientes, o venderse como esclavos (así en Nuzi). En Egipto, muchos de ellos fueron empleados como obreros en varios proyectos reales. Alguna vez, sin embargo, algunos de ellos —como José— ascendieron a un puesto elevado (55).

En vista de ello, aun cuando no podemos identificar a la ligera a los antepasados de los hebreos con los jabirú (particularmente no con los de Amarna), es legítimo considerarlos como pertenecientes a esta clase. Así lo han juzgado otros y así se identifican ellos mismos en alguna ocasión, aunque nosotros no lo podemos comprobar. Apenas se puede dudar, como veremos, que entre los jabirú que trabajaron como esclavos en Egipto bajo Ramsés II no se encontraron componentes de Israel. Es interesante que los jabirú concluían un acuerdo, o un pacto, jurando, algunas veces, por «los dioses de los «jabirú» (56), expresión que tiene paralelo exacto con «el Dios de los hebreos» que hallamos en Ex. 3, 18; 5, 3; 7, 16.

c. *Los patriarcas y la historia. Resumen.* Concluimos, pues, que los patriarcas fueron figuras históricas, una parte de aquella migración de clanes seminómadas que trajeron una población nueva a Palestina en las primeras centurias del segundo milenio a. C. Se trataba de clanes como los mencionados en los Textos de Execración y en otros lugares. Muchos de ellos se establecieron pronto allí donde pudieron encontrar tierra y se organizaron en ciudades-Estado, conforme a un patrón feudal. Es probable que gran parte de la aristocracia de los hicsos fuera reclutada entre sus clase patricia. Estos clanes, aunque predominantemente semitas noroccidentales, procedían de diversos ambientes y habían llegado a Palestina desde varias direcciones, durante un cierto período de tiempo. Sin duda, todos poseían tradiciones de migración, la mayoría de las cuales fueron olvidadas con el transcurso del tiempo. Ya que muchos de estos pueblos vinieron a contribuir, definitivamente, a la mezcla de sangre de Israel, debemos hacer notar que los orígenes de Israel fueron, desde luego, extremadamente complejos.

Sin embargo, las tradiciones de que los antepasados de Israel habían venido de Mesopotamia no pueden ser negadas, a la luz de las pruebas. Nosotros podemos suponer, aunque ningún texto con-

(55) Así en los textos babilonios de los siglos doce y once; cf. Greenberg, *op. cit.*, pp. 53 ss.

(56) Especialmente frecuente en los textos hititas: cf. Greenberg, *op. cit.*, pp. 51 ss. Existen también enigmáticas referencias «al dios Habiru» en una lista asiria (y quizás en otras partes): cf. Albright, BASOR, 81 (1941), p. 20; Greenberg, *op. cit.*, p. 55 para las referencias.

temporáneo los menciona, que entre estos clanes emigrantes se desplazaban un Abraham, un Isaac y un Jacob, jeques de clanes considerables, que recordaban sus orígenes en la «llanura de Aram» cerca de Jarán. El núcleo del Israel posterior iba a proceder de ellos. Pastores pacíficos, por lo general, recorrían, sin asentarse, las áreas principalmente del sur y de la cordillera central y el Négueb, en busca de pastos de estación para sus rebaños. Pero como jabirú que eran, hambrientos de tierra, faltos de ciudadanía, podían atacar, si eran suficientemente provocados, o si la ocasión les parecía propicia. Fuera por gusto, o por necesidad, continuaron este modo de vida durante generaciones, aun después de que algunos de los de su clan se habían hecho sedentarios. Probablemente a comienzos del período hieso algunos de ellos (p. e., José), se encaminaron a Egipto para ser después seguidos por otros, bajo la presión de tiempos difíciles. Y al final se encontraron esclavos del Estado.

3. *La religión de los patriarcas.* Pero no nos podemos contentar solamente con demostrar que los patriarcas fueron individuos históricos del segundo milenio a. C. Debemos preguntarnos, además, cuál es su puesto en la historia de la religión, y especialmente en la religión de Israel. Aquí estriba, en realidad, nuestro principal interés por ellos. De no ser por esto no nos interesarían más que los otros seminómadas innominados que recorrieron el mundo hace muchos siglos. La Biblia, por supuesto, considera a Moisés como el fundador de la religión de Israel, y en realidad lo fue. Pero también con Abraham comienza la religión y la fe de Israel. Ciertamente, con él comienza la historia de la Redención, que es el tema central de los dos testamentos de la Biblia. Ya hemos dicho que Abraham dejó Jarán por mandato de su Dios, habiendo recibido la promesa de una tierra y de una posteridad en el lugar que se le mostraría (Gn. 12, 1-3). Esta promesa, repetidas veces renovada (caps. 15, 5; 13-16) 18, 18 s., etc.), y sellada por una alianza (caps. 15, 7-12; 17-21, etc.) fue dada también a Isaac (caps. 26, 2-4, etc.) y a Jacob (caps. 28, 13-15; 35, 11 ss., etc.) y, condensada, a Moisés (Ex. 3, 6-8; 6, 2-8, etc.) y comenzó a realizarse (aunque nunca se realizó completamente) con la donación de la tierra prometida. Visto así, Abraham aparece como el primer ascendiente de la fe de Israel.

Pero ¿está todo esto de acuerdo con los hechos, o se trata de una proyección al pasado de creencias posteriores, como supusieron los especialistas de hace unos años? Aunque nunca nos sea lícjto minimizar el problema aquí encerrado, la respuesta debe ser qué la religión patriarcal, tal como está descrita en el Génesis, no es un anacronismo, sino que presenta un fenómeno histórico (57).

(57) Ver especialmente, A. Alt, *Der Gott der Vater* (BWANT.III: 12 [1929]; reimpreso, KS, I, pp. 1-78); también Albright, FSAC, pp. 236-249; W. Eichrodt, *Helieionsgeschiahte Israel (Historia Mundi* II [Berna, Francke Verlag; Munich, Lehnen Vciíag, 1953] ), pp. 377-448; cf. pp. 377-380.

a. *La naturaleza del problema.* No es fácil deducir de las narraciones del Génesis la naturaleza de la religión patriarcal. Según uno de los documentos (J), el Dios de los patriarcas no fue otro que Yahvéh. No sólo llamó a Abraham dejarán (Gn. 12, 1), y conversó con todos los patriarcas, sino que fue adorado por los hombres desde tiempos antiquísimos (Gn. 4, 26). Pero en otras partes (Ex. 6, 2 ss.) se dice explícitamente que aunque fue realmente Yahvéh quien se apareció a los patriarcas, ellos no le conocieron por su nombre. Los otros hilos de la narración (E y P), evitan por tanto cuidadosamente la mención de Yahvéh hasta llegar a Moisés, y hablan de la divinidad patriarcal simplemente como «Dios» (Elohim). En todo caso, todas las narraciones concuerdan en que los patriarcas adoraron a Dios bajo diversos nombres: El Sadday (Ex. 6, 3; Gn. 17, 1; 43, 14, etc.); E.'Elyon (Gn. 14, 18-24; El 'Olam (Gn. 21, 33): El Ro'i (Gn. 16, 13; cfr. Yahvéh Yir 'eh, Gn. 22, 14); El Betel (Gn. 31, 13; 35, 7).

Ahora bien, teológicamente hablando no hay, en realidad, contradición en esto. Todas las narraciones patriarcales fueron escritas desde el punto de vista de una teología yahvista, por hombres que fueron adoradores de Yahvéh. Que ellos usaran o no este nombre, nunca dudaron que el Dios de los patriarcas era actualmente Yahvéh, Dios de Israel, a quien los patriarcas adoraron consciente o inconscientemente. Con todo, no podemos atribuir a los patriarcas la fe del Israel posterior. Aunque pudiera ser teológicamente legítimo, históricamente no es exacto afirmar que el Dios de los patriarcas fue Yahvéh.

El yahvismo comienza con Moisés, como asegura explícitamente la Biblia y como lo piden todos los argumentos. Cualquiera que sea el origen del culto a Yahvéh,! no se han encontrado todavía indicios de él antes de Moisés (58). No podemos, por consiguiente, hablar de un yahvismo establecido, y ni siquiera primitivo, en la época de los patriarcas.

Por otra parte, es completamente erróneo despachar como un anacronismo la religión patriarcal. Los especialistas de hace unos años acostumbraron hacerlo así. Encontrando poco contenido histórico en las tradiciones patriarcales en cuanto tales, consideraron el diseño de promesa y testamento en ellas descrito como una proyección al pasado de creencias posteriores, e intentaron explicar la religión de los antepasados de Israel a la luz de los elementos pre-yahvistas que sobrevieron en el Israel posterior, o a la luz de las creencias y prácticas de los árabes pre-islámicos. La religión de los ascendientes de los hebreos fue descrita, generalmente, como una forma

(58) Volveremos sobre esto más adelante, pp. 115 ss. El nombre de Yahvéh no cslá atestiguado en ningún texto anterior a Moisés.

de animismo, más concretamente como un polidemonismo (59). Esto es, en todo caso, completamente erróneo. Aparte que el método empleado es muy discutible, es muy dudoso, además, a la luz de todo lo que ahora sabemos, que tal tipo de religión haya existido alguna vez en el antiguo Oriente, en los tiempos históricos, excepto *quizá* (los grandes dioses fueron adorados a lo largo de todos los siglos que podemos explorar), en forma de reminiscencias supervivientes de la edad de la piedra. Las religiones del segundo milenio no ofrecen, ciertamente, nada de esto.

La descripción de la religión patriarcal debe ser examinada, como hicimos al hablar de las tradiciones, como un todo, a la luz de lo que conocemos de la religión de comienzos del segundo milenio, especialmente la de aquellos elementos semíticos noroccidentales de que procedieron los ascendientes de Israel. La documentación, aunque no tan completa como sería de desear, es, con todo, considerable. Esto nos permite ver que la religión de los patriarcas fue de un tipo característico, completamente distinta del paganismo oficial de Mesopotamia y, a fortiori, del culto de la fertilidad de Canaán, y muy alejada del polidemonismo de los manuales. La pintura que de ella nos hace el Génesis no es ciertamente, a pesar de algunos hechos anacrónicos, una mera proyección al pasado del yahvismo posterior.

b. *El Dios de los patriarcas.* En la narración del Génesis cada patriarca es presentado como emprendiendo, por una libre y personal elección, el culto de su Dios, al cual en seguida se entregaba. Que esto no es un anacronismo, está atestiguado principalmente por ciertas arcaicas apelaciones de la divinidad, encontradas en las narraciones, que indican un estrecho lazo personal entre el padre del clan y su Dios. Estas son: el Dios de Abraham *('elohe 'abraham:* p. e., Gn. 28, 13; 31, 42, 53) (60); el Padrino de Isaac *(pajad yisjaq:* 31, 42, 53) (61); el Campeón (el Poderoso) de Jacob *('abír ya'aqob;* 49, 24)., El Dios era la divinidad patronal del clan. Esto está espléndidamente ilustrado en el cap. 31, 36-55, donde (v. 53) Jacob jura por el Padrino de Isaac, y Labán por el Dios de Najor, es decir, que cada uno jura por el dios del clan de su padre. Paralelos aducidos de las sociedades

(59) Así en la mayor parte de los tratados que reflejan la mentalidad de la escuela de Wellhausen, es decir, en la mayoría de las historias antiguas. Para un ejemplo reciente, cf. I. G. Mattews, *The Religions Pilgrimage of Israel* ( Harper & •Brothers, 1947), pp. 7-40.

(60) Algunos sugieren que el nombre fue propiamente «el defensor de Abraham» (cf. Gn. 15, 1); recientemente, J. P. Hyatt, VT, V (1955), p. 130.

((¡1) Traducido en todas las versiones inglesas, y en la mayoría de las españolas, «el terror de Isaac». Pero es preferible la sugerencia de Albright (FSAC, ]>. 24(1), de q*je el *pajhad* significa, propianemte, «padrino»: cf. Alt, KS, I, p. 26; O. líissfcldl, JSS, J (1956), p. 32. ^

arameas y árabes de los primeros siglos del cristianismo (62) y también de los textos de Capadocia y otros documentos de la edad patriarcal y posteriores (63), hacen casi cierto que el establecimiento de una relación personal y contractual entre el jefe del clan y el Dios del clan, representa un fenómeno común y antiguo entre los nómadas semitas. El relato de la alianza patriarcal parece, desde este punto de vista, auténtico en sumo grado. Que no hay, en todo caso, una mera proyección al pasado de la alianza sinaítica, queda demostrado por las desemejanzas entre ambas, que mencionaremos dentro de un instante. Hay que añadir que el peculiar idiotismo «cortar la alianza» (p. e., 15, 18), frecuentemente encontrado en las narraciones ,está atestiguado ahora en un texto de Qatna de hacia el siglo XV (64).

Otra aclaración acerca de la relación personal entre el individuo y la divinidad patronal es ofrecida por ciertos nombres que aparecen tanto en el primitivo Israel como entre sus vecinos noroccidentales. Especialmente instructiva es una clase de nombres compuestos de *'ab* (padre), *'aj* (hermano) y *'amm* (pueblo, familia) (65). La Biblia ofrece gran número de nombres de esta índole, y dado que son muy frecuentes hasta alrededor del siglo X, pero muy raros a partir de esta fecha, son ciertamente de un tipo muy antiguo (66). Nombres del mismo tipo están profusamente comprobados entre elementos amorreos de la población en la edad patriarcal, y debemos suponer que fueron característicos (67). Puesto que muchos nombres semíticos tienen un significado teológico, y puesto que los elementos *'ab*, *aj* y *'amm* son intercambiables con el nombre de la divinidad (p. e., Abiezer-Eliezer, Abimélek-Elimélek, Abiram-Jehoram), tales nombres tienen importancia para esclarecer las creencias. Así, por ejemplo, Abiram/Ajiram significa «Mi (divino) Padre/Hermano es exaltado»; Abiezer/Ajiezer, «Mi (divino) Padre/Hermano

(62) Alt, cuya obra, citada en la nota 57, es fundamental aquí para la discusión.

(63) Especialmente J. Lewy, «Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament» (RHR, CX [1934], pp. 29-65); recientemente, J. P. Hyatt, VT, V (1955), pp. 131 ss. Alt, sin embargo, rechaza los paralelos de Lewy porque no aparecen nombres individuales (solamente «mi, tu padre», etc.) Pero los paralelos parecen ser válidos.

(64) Cf. Albright, BASOR, 121 (1951), pp. 21 ss.

(65) Algunos arguyen que *'amm* significa «tío paterno», como en árabe: p.e., Dhorme, *op. cit.* (ver la nota 38), pp. 88 ss. Pero la palabra significa generalmente «pueblo», en hebreo: cf. Albright, FSAC, p. 244.

(66) P. e., Abiram, Ajiram, Eliab, Abimélek, Ajimélek, Abiezer, Ajiezer, Abinoam, Ajinoam, Ammiel, Ammijur, Ammisadday. Los ejemplos podrían fácilmente multiplicarse.

(67) P. e., reyes de Babilonia I, como Hammurabi, Ammi-saduqa, Ammi-dirana, Abi-esuh; príncipes de Biblos, como Yantim-'ammu, Abi-semu. Los paralelos son numerosos en Mari (M. Noth, «Mari und Israel» [ver nota 17]) y en los Textos de Execración (Albright, BASOR, 83 [1941], p. 34).

es ayuda (para mí); Eliab «Mi Dios es Padre (para mí); Abimélek/Ajimélek «Mi (divino) Padre/Hemano es (mi) rey»; «Ammiel (El Dios de) mi pueblo es Dios (para mí)», y así otros. Estos nombres arrojan una brillante luz sobre la primitiva fina sensibilidad del nómada acerca de la relación entre el clan y la divinidad. El Dios era la cabeza, invisible de la casa, cuyos miembros eran sus propios miembros.

Otros nombres, a la vez personales y divinos, son igualmente significativos, porque prueban abundantemente que los antepasados de los hebreos adoraron a Dios bajo el nombre de «El». No sólo tenemos nombres como Ismael: «Óigame El (Dios)», Jacob-el (así en varios textos), «Protéjame El (Dios)», sino que están, además, los nombres divinos antes mencionados: El Sadday, EPElyon, El'Olam, El Ro'i, etc. Dado que aparecen comúnmente en conexión con santuarios antiguos (p. e., El'Olam en Beer-seba (Gn. 21, 33), EP Elyon en Jerusalén (14, 17-24) y dado que algunos de ellos están atestiguados en otras partes como apelaciones de la divinidad, hay que suponer que cuando los hebreos se establecieron en Palestina, las divinidades de su clan empezaron a ser adoradas bajo estos nombres. Los nombres, en todo caso, atestiguan la creencia en un dios que es altísimo, siempre poderoso y que vela por los asuntos de su pueblos. El nombre «Sadday»» (Montaña) muy frecuente también en nombres personales primitivos (68), sugiere que el Dios patriarcal fue imaginado o representado con una montaña (símbolo de terrible poder). Ninguno de estos nombres, por desgracia, nos permite identificar con precisión esta divinidad. Aunque sus cultos estaban establecidos en torno a santuarios locales, difícilmente pudieron ser númenes locales, porque «El» es también el nombre del dios-padre del panteón cananeo, de quien (pero esto podría discutirse) las deidades locales serían solamente manifestaciones (69). Por otra parte, no podemos aceptar gratuitamente que se refiera siempre y necesariamente a El, todo-padre, ya que «El» es también una palabra general para «dios», que puede ser, sencillamente, un sustituto de algún otro nombre divino (e. d. *«el* dios»).

c. *La naturaleza de la religión patriarcal.* Aunque es imposible describir detalladamente la religión de los patriarcas, debido a lagunas en nuestro conocimiento, era, evidentemente, de un tipo familiar en aquel mundo. Respecto de las experiencias religiosas pesonaless que los patriarcas pudieron haber tenido no podemos, por supuesto,

(68) P. e., Sadday- 'ammi, 'Ammi-sadday; cf. también nombres con sur («roca», «montaña»): Pesadur, Élisur, etc. Sobre Sadday, cf. Albright, JBL, LIV, (1935), pp. 180-193.

(69) Cf. O. Eissfeldt, «El and Yahweh» (JSS, I [1956], pp. 25-37); también *ídem, El im Ugarüischem Panlheon* (Berlín, Akademie-Verlag, 1951); cf. M. H. Pope, *lü in lite Ugarilic Texts* (VT, Suppl. vol. II [1955]). ^

añadir nada a lo que la Biblia nos dice( Que los antepasados de Israel fueron algún tiempo paganos, es cierto, a priori, y está además afirmado por la misma Biblia (Jos. 24, 2-14). Acerca de los dioses que adoraron sólo tenemos conjeturas, aunque atendida la tradición de Ur-Jarán (ciudades ambas, como fue dicho más arriba, centros del culto lunar) y ciertos nombres personales tales como Téraj y Labán, etc., podemos suponer que la familia de Abraham fue algún tiempo adoradora de Sin. Con todo, no podemos saberlo y en todo caso sería peligroso generalizar, siendo tan diversos los ambientes de los diversos componentes del posterior Israel. Tampoco podemos saber qué espiritual experiencia impelió a Abraham a prestar atención a la voz de un dios «nuevo» que le hablaba, para, renunciando a los cultos de sus padres, marchar, bajo su mandato, a una tierra extraña. Sin duda existieron factores económicos, pero en vista de la naturaleza personal de la religión patriarcal, podemos estar seguros que la experiencia religiosa jugó su parte. La emigración patriarcal fue un acto de fe, condicionado por las circunstancias de aquel tiempo, pero no menos real (70).

En todo caso, cualesquiera que hubieran sido sus experiencias personales, cada patriarca proclamaba al Dios que le había hablado como su Dios personal y patrono de su clan. El cuadro que nos pinta el Génesis de una relación personal entre el individuo y su Dios, mantenida por la promesa y sellada por la alianza, tiene una gran autenticidad. La pincelada sobre la promesa difícilmente puede ser una proyección al pasado de la creencia posterior (71). Tal como está descrita (p. e., Gn. cap. 15) es primariamente una promesa de tierra y posteridad. Nada desea tanto un seminómada. Si los patriarcas siguieron totalmente a su Dios, si creyeron que les había hecho alguna promesa —y seguramente debieron creerlo así, pues de otra suerte no le hubieran seguido—, entonces debemos suponer que tierra y posteridad constituyeron el núcleo fundamental de esa promesa. Tampoco es anacrónica la descripción de una alianza (es decir, una relación contractual entre el adorador y su Dios). Difícilmente puede ser una retroproyección de la alianza sinaítica, como a menudo se ha pensado, dado que hay diferencias importantes entre las dos. Ambas, desde luego, están descritas como partiendo de una iniciativa divina. Pero mientras que la alianza sinaítica se basaba en un acto de gracia ya realizado y estaba estructurada en unas estipulaciones rigurosas, la alianza patriarcal descansaba

(70) Eichrodt *(op. cit.*, p. 379) se refiere a ella como a una héjira.

(71) Ver especialmente Alt, KS, I, pp. 63-67; M. Noth, VT, VII (1957), pp. 430-433, en la crítica de Hoftijzer, *Die Verheissung an die drei Erzvater* (Leiden, E. J. Brill, 1956), que está en desacuerdo.

sólo en la promesa divina y pedía al adorador únicamente confianza (p. e., cap. 15, 6) (72).

La religión patriarcal era, pues, una religión de clan, en la que el clan era exactamente la familia del dios-patrón. Aunque debemos suponer que dentro del clan se adoraba principalmente, si no exclusivamente, al dios-patrón, sería erróneo llamar monoteísmo a esta clase de religión (73). Tampoco podemos saber si fue una religión sin imágenes; ciertamente la de Labán no lo era (Gn. 31, 17-35). Con todo, no se parecía ni al politeísmo oficial de Mesopotamia ni al culto de la fertilidad de Canaán, de cuyas orgías no hay huellas en los relatos del Génesis. Podemos ciertamente suponer que estas últimas repugnaban a los sencillos nómadas como Abraham, Isaac y Jacob. Es probable que la narración del inminente sacrificio de Isaac (Gn. cap. 22) refleje la convicción de Israel (convicción ciertamente correcta) de que sus antepasados nunca habían tolerado la práctica de los sacrificios humanos, conocida entre sus vecinos. El culto de los patriarcas, es descrito como extremadamente simple, como se hubiera esperado que fuera. En su centro estaba el sacrificio del animal, como entre todos los semitas. Pero se realizaba sin clero jerárquico organizado, en cualquier lugar, por mano del mismo padre del clan. Como los patriarcas se movían dentro de Palestina, entraron en contacto con los diversos santuarios: Siquem, Betel, Beerscba, etc.; allí fueron, indudablemente, practicados y perpetuados sus cultos, identificándose con los cultos ya familiares en estos lugares. El culto patriarcal, sin embargo, no fue nunca un culto local sino siempre un culto a la divinidad ancestral del clan.

d. *Los patriarcas y la fe de Israel.* Cuando los clanes patriarcales pasaron al torrente sanguíneo de Israel y sus cultos fueron sometidos al de Yahvéh —procedimiento teológico absolutamente legítimo— podemos estar seguros de que la estructura y la fe de Israel fue modelada por este fenómeno más profundamente de lo que conocemos. Ya hemos sugerido que la tradición legal de Israel le debió ser transmitida por sus propios antepasados seminómadas, muchos de los cuales se hicieron sedentarios en Palestina ya desde principios del segundo milenio, más bien que por mediación estrictamente cananca. Lo mismo pasó, sin duda alguna, con sus tradiciones de los primeros tiempos, por no decir nada de las de las mismas emigraciones ancestrales, que configuradas en el espíritu del yahvismo, llegaron a ser vehículos de su específica teología de la historia. Sobre todo, Israel había recibido en herencia un sentido de solidaridad tribal, de solidaridad entre el pueblo y Dios, que debió haber contribuido

(72) Cf. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and (he Ancient Mear i'.ast* ( The Biblical Colloquium, 1955).

(73) ASÍ, p. c, C. H. Gordon, JNES, XIII (1954), pp. 56-59; Bóhl, *Opera Minora,* pp. 36-39. .-

más de lo que podemos suponer a ese fuerte sentido de pueblo tan característico de él durante todo el tiempo por venir.

Además de esto, se engastó en la mentalidad israelita el esquema de promesa y alianza. Podemos suponer que cuando algunos elementos que más tarde habían de ser incorporados a Israel, se asentaron en Palestina y comenzaron a multiplicarse, la promesa de tierra y descendencia fue considerada por ellos como cumplida. Los cultos ancestrales, ahora practicados en santuarios locales, adquirieron así un prestigio enorme. Otros elementos, sin embargo, que más tarde habían de formar igualmente parte de Israel, no se hicieron sedentarios tan pronto, sino que continuaron su existencia seminómada, mientras que un tercer grupo (el verdadero núcleo del Israel posterior) se encaminó a Egipto. La promesa inherente a su tipo de religión permaneció, pues, sin cumplimiento; dado que este cumplimiento no se realizó hasta la invasión de Palestina bajo la égida del yahvismo, la fe hebrea clásica vio, con razón, este último acontecimiento como el cumplimiento de la promesa hecha a sus padres.: Así, la idea de una alianza, sostenida por la promesa incondicional de Dios, sobrevivió, en prosperidad y adversidad, en la mentalidad hebrea, modelando poderosamente la esperanza nacional, como veremos.

Tenemos que poner término a nuestra discusión. Aun cuando quedan muchas dudas, se ha dicho lo bastante para asegurar la confianza de que la descripción bíblica de los patriarcas está profundamente enraizada en la historia. Abraham, Isaac y Jacob se encuentran, en el sentido más auténtico, en los orígenes de la historia y de la fe de Israel. No sólo representan el movimiento que trajo a los componentes de Israel a Palestina, sino que sus creencias peculiares ayudaron a delinear la fe de Israel, tal como sería más tarde (74). Con ellos empieza, también, la búsqueda incansable del cumplimiento de la promesa que aunque realizada en la donación de la tierra y la descendencia, no será nunca satisfecha con esta dádiva, sino que, como un dedo indicador, debe guiar, a través de todo el Antiguo Testamento, a la ciudad cuyo constructor y creador es Dios (Hb. 11, 10) 4 Abraham estuvo muy lejos de conocer lo que inició. No carece, pues, de razón histórica que los cristianos y judíos le reconozcan unánimemente como el Padre de toda la fe (G1.15, 16; Rm. 4, 3; Hb. 11, 8-10).

(74) Alt (KS, I, p. 63), intitula **felizmente al dios (es) de los patriarcas** *paidagogoi* hacia Yahvéh, Dios de Israel.

# *Segunda Parte*

# EL PERIODO FORMATIVO

# *Capítulo 3*

# ÉXODO Y CONQUISTA

## La formación del pueblo de Israel

AUNQUE MUCHOS de los componentes de Israel han estado en escena desde la primera mitad del segundo milenio, los comienzos del pueblo israelita vinieron más tarde. En esto concuerdan la documentación externa y la Biblia. La Biblia narra cómo los hijos de Jacob, después de haber bajado a Egipto y haber vivido allí mucho tiempo, fueron llevados, bajo la guía de Moisés, al Sinaí, donde recibieron la alianza y la ley, que hizo de ellos un pueblo peculiar. Subsiguientemente, después de varias andanzas, entraron en Palestina y se apoderaron de ella. Estas son las conocidas narraciones que leemos desde el libro del Éxodo hasta el de Josué. Aunque hay aquí involucrados problemas cronológicos, pruebas que se aducirán más tarde muestran claramente que el término del proceso que narran estas historias había sido alcanzado al final del siglo XIII. Después de esta fecha encontramos al pueblo de Israel establecido en este país que les pertenecería durante siglos.

Pero describir cómo comenzó a existir Israel no es fácil, principalmente porque las tradiciones bíblicas, de las que proviene el conjunto de nuestra información, son —como las historias de los patriarcas— difíciles de evaluar. Muchos las ven con el más profundo escepticismo. Ignorar el problema, ateniéndose meramente a la narración bíblica, o anticipar reconstrucciones hipotéticas de los sucesos, carecería, en ambos casos, de valor. Seguiremos, pues, el procedimiento adoptado en la sección precedente, a saber, examinar las tradiciones bíblicas a la luz de los documentos en cuanto sea posible, y hacer entonces las afirmaciones positivas que parezcan justificadas con estos argumentos. Puesto que, de cualquier modo, que se los interprete, los sucesos de la cautividad egipcia, el éxodo y la conquista deben caer dentro del período del imperio egipcio, esto es, en la edad del bronce reciente, o posterior (ca. 1550-1200), nuestra primera ocupación es proveernos del fondo histórico necesario, con la mayor brevedad posible. Podemos adelantar aquí algo su-

mariamente. Mientras que las migraciones de los patriarcas nos conducen a todas las partes del Asia occidental en la edad del bronce medio, en la edad del bronce reciente todos los componentes del futuro Israel se mantuvieron dentro de, los confines del imperio egipcio, ya en Palestina y países adyacentes, ya en el mismo Egipto.

## A. ASIA OCCIDENTAL EN EL BRONCE RECIENTE: EL IMPERIO EGIPCIO (1)

1. *La Dinastía XVIII y el surgimiento del imperio.* En el bronce reciente entró Egipto en su período imperial, durante el cual fue, sin lugar a dudas, la primera potencia del mundo (2). Arquitectos del imperio fueron los faraones de la Dinastía XVIII, que fue fundada cuando los hicsos fueron expulsados de Egipto y que retuvo el poder por casi 250 años (1570-1310), proporcionando a Egipto un poderío y un prestigio inigualado en toda su larga historia.

a. *El avance egipcio en Asia.* Hemos descrito ya cómo (ca. 1550), el vigoroso Amósis expulsó a los hicsos de Egipto y, persiguiéndolos hasta Palestina, dejó abierto el camino hacia Asia. Sus sucesores, llamados todos Amenofis o Tutmosis, fueron uniformemente hombres de energía, y de habilidad militar que, más o menos, parece haber sido encendida por la resolución de que la catástrofe de los hicsos no volviera a suceder nunca más; ellos defenderían las fronteras de Egipto lo más dentro posible de Asia. El Ejército egipcio, equipado, con armas perfeccionadas tomadas a los hicsos, el carro de caballos y el arco doble, fue irresistible. Palestina experimentó su fuerza más de una vez cuando ciudad tras ciudad (p. e., Siquem, Jericó) fueron tomadas por asalto. En un tiempo sorprendentemente corto —bajo Tutmosis I (ca. 1525-1494)— las armas egipcias se extendieron por el norte hasta el Eufrates. No obstante, parte porque la resistencia fue obstinada, parte porque la reconquista llegó más allá que la organización efectiva y tenía que ser rehecha continuamente, los faraones se vieron obligados a repetir sus campañas en Asia. Tutmosis III

(1) Para las fechas de la Dinastía XVIII seguimos la cronología de Borchard-Edgerton-Albright (cf. BASOR, 88 [1942], p. 32), con las modificaciones de M. B. Rowton (cf. BASOR, 126 [1952], p. 22) y las del mismo Albright (BASOR, 118 [19501, p. 19). Para la Dinastía XIX, se siguen las fechas de Rowton (JEA, 34 [1948], pp. 57-74-; cf. A. Malamat, JNES, XIII [1954], pp. 233 ss.), de acuerdo con las modificaciones del mismo Albright para el final de la Dinastía (AJA, LIV [1950], p. 170). Para las fechas de los reyes hititas, seguimos a O. R. Gurney (*The Hittites* [Pcnguin Books, Inc., 1952], pp. 216 ss.), con algunas modificaciones. Para las lechas de los reyes asirios tomamos las que se encuentran en Albright, FSAC; cf. II. Schmoke, *Geschichte des Alten Vorderasien (Handbuch der Orientalistik,* II: 3 (Leidcn, E. J. Brill, 1957), pp. 187-195.

(2) V>r especialmente G. Steindorff y K. C. Seele, *When Egypt Rided the /.Vi.v/,* (University of Chicago Press, 1942). --

(ca. 1490-1435), el más hábil táctico de todos ellos, hizo no menos de 16 de estas campañas, principalmente contra los restos de los odiados hicsos que, en una confederación centrada en Cades del Orontes, molestaban aún a los egipcios en el sur de Palestina (3). Finalmente, aniquilándolos, llegó hasta el Eufrates.

Tutmosis III condujo a Egipto al cénit de su poder; en su tiempo el imperio se extendió hasta una línea que llegaba aproximadamente por el norte desde el Eufrates hasta la desembocadura del Orantes y por el sur hasta la cuarta catarata del Nilo en Nubia.

b. *El imperio Mitanni.* El avance egipcio hacia el norte no encontró oposición por parte de los hititas que, después de la incursión de Mursilis en Babilonia (ca. 1530), entraron en un período de inestabilidad y debilitamiento. En cambio encontró el imperio Mitanni, cuya capital estaba en Wassugani (sitio desconocido pero probablemente en la parte superior del Jabor) y que se extendía a todo lo largo de la Mesopotamia superior. Este Estado, fundado a finales del siglo XVI, tuvo una población predominantemente hurrita, pero sus gobernantes, como sus nombres lo indican (Suttarna, Saussatar, Artatama, Tusratta) fueron indo-arios. Adoraban los dioses vedas (Indra, Mitra, Varuna) y estaban fortalecidos con patricios carros de guerra, conocidos como *marya (nnu).* Ya hemos visto cómo en los siglos XVII al XVI, no sin conexión con la invasión de Egipto por los hicsos, hubo una gran presión hurrita, junto con elementos indo-arios, sobre todo el Creciente Fértil, incluso hasta en el sur de Palestina. Estos indo-arios, según parece, introdujeron el carro de combate como arma táctica y los hicsos la aprendieron de ellos. En Mitanni, donde estaban concentrada la fuerza hurrita, éstos y los arios consiguieron un *modus vivendi* que llevó a una simbiosis (4). Hubo matrimonios mixtos, con lo que también los hurritas consiguieron entrar en la clase gobernante. Mitanni parece haber alcanzado su cénit bajo Saussatar (ca. 1450), un contemporáneo de Tutmosis III, en cuyo tiempo su poder se extendió desde la región este del Tigris (Nuzi), hasta el norte de Siria, y tal vez hasta el Mediterráneo por el occidente. Asiria fue un Estado dependiente; los reyes de Mitanni llevaron de allí un rico botín a su capital.

El avance egipcio llevó, naturalmente, al choque con Mitanni, cuyos reyes, probablemente, respaldaron la federación de Cades contra Egipcio. Pero las victorias de Tutmosis III, que costaron a Mitanni la mayoría de sus posesiones al oeste del Eufrates, le llevó a un arreglo. Después, las relaciones entre ambos países fueron pacíficas, con generaciones de reyes Mitanni que daban una hija en ma-

(3) Ver la narración gráfica de la batalla de Meguiddó en ca. 1468 en Pritchard, ANET, pp. 234-238.

(4) Ver especialmente R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1948), pp. 52-92.

trimonio al faraón, práctica que persistió durante toda la existencia de Mitanni (desde Tutmosis IV hasta Amenofis IV). Aunque no era un tratado entre iguales (el faraón no daba una hija en cambio) fue sin duda ventajosa para ambas partes, especialmente desde que los hititas, que resurgieron bajo una nueva dinastía de reyes, comenzaron, poco antes del 1400, a presionar una vez más en el norte de Siria (5). Ni Egipto ni Mitanni deseaban luchar en dos frentes. La alianza sirvió para contener a los hititas durante una generación más y así, en este tiempo, Egipto, con su frontera norte asegurada, pudo consolidar su imperio en Asia.

2. *El período de Amarna y el fin de la Dinastía XVIII.* El imperio egipcio se mantuvo intacto hasta el siglo XIV, cuando tuvo lugar una sorprendente revolución que amenazó dividirlo. Este tiempo turbulento es llamado período de Amarna, por haberse encontrado en Ajatatón (Tell el Amarna), por breve tiempo capital del imperio, las famosas cartas de Amarna.

a. *Amenofis IV (Ejnatón) y la herejía de Atón.* El héroe —o villano— de esta historia fue Amenofis IV (ca. 1370-1353), hijo de Amenofis III y de su esposa Teye. Este joven rey fue propulsor del culto de Atón (el Disco Solar) que declaró dios único, y en cuyo honor cambió su propio nombre en Ejnatón (Esplendor de Atón). Encontrándose al principio de su reino en abierto conflicto con los poderosos sacerdotes de Amón, supremo dios de Egipto, se retiró pronto de Tebas a una nueva capital (Ajatatón), que fue trazada y construida por orden suya. No podemos detenernos en los muchos problemas relativos a las causas de este conflicto. No se puede creer que Ejnatón, que murió joven y fue enfermizo, si no deforme, fuera el único responsable, especialmente desde que aparecen vestigios de las enseñanzas de Atón, y antecedentes de la crisis misma, una generación o más antes de que el joven faraón hubiera nacido. Es posible que los factores económicos, particularmente la alarma a causa de la fuerza creciente de los sacerdotes de Amón, jugaran un papel tan importante como el celo religioso (6). Probablemente hubo fuertes personalidades al lado del trono —entre ellas la madre del rey, Teye; su esposa Nefertitis; los sacerdotes de Heliópolis que lo habían educado— que guiaron la política real.

De cualquier modo, debemos recordar el hecho de que, a menos de un siglo de Moisés, apareció en Egipto una religión de carácter monoteísta. Esto fue ciertamente lo que causó la lucha (7); el fa-

(5) Sobre la fecha, cf. Albright, BASOR, 118 (1950), p. 19; Rowton, BASOR, I2ü (1952), p. 22.

(6) Recientemente, H. Kees, *Das Priestertum im agyptischen Staat,* (Leiden, li. J. Hi-ill, 1953), pp. 79-88.

(7) l\ e., J. A. Wilson, *The Burden of Egypt,* (University of Chicago Press, 1951), pp. 221-228.

raón era visto como un dios y la condición de los otros dioses, su existencia o no existencia, no fue formalmente aclarada. Con todo, el hecho de que Atón fuera saludado como el único dios, creador de todas las cosas, junto al cual (o como el cual) no hay otro (8), autoriza a decir que el culto de Atón fue, cuando menos, algo que se aproxima estrechamente al monoteísmo. En cualquier caso, estamos advertidos de que las tendencias monoteístas no fueron desconocidas en el segundo milenio a. C.

b. *El imperio egipcio en el período de Amaina.* El culto de Atón nunca tuvo amplia acogida. Demasiado rarificado para las masas, fue ásperamente combatido por las clases sacerdotales establecidas, y por el núcleo de los egipcios conservadores. Como resultado, Egipto fue sacudido por una disensión de tal magnitud que su posición en el extranjero se vio gravemente comprometida. Las cartas de Amarna lo revelan con claridad. Escritas en acádico, el idioma diplomático de entonces, representan la correspondencia oficial con la corte de Ejnatón y de su padre Amenofis III. Aunque la mayor parte proviene de los vasallos del faraón en Palestina y Fenicia, se incluyen cartas incluso de las cortes de Mitanni y Babilonia (9). Ellas nos muestran a Palestina y países adyacentes en tumulto. Los vasallos leales piden al faraón que envíe al menos refuerzos para ayudarles a mantener sus posiciones. Otras, aunque protestando externamente lealtad, disimulan la subversión, y otras, en fin, están en abierta rebelión. Entre los perturbadores sobresalen los jabirú (o SA.GAZ), que ya hemos mencionado. Aparecen como perturbadores de la paz, bandoleros, pueblo errante sin ciudadanía opuesto al orden establecido, pronto —por un precio— a hacer causa común con los rebeldes contra el faraón. Se apoderaron de extensas áreas, incluyendo terrenos en las cercanías de Siquem. Mientras que estos sucesos, por razones que aparecerán después, no tienen nada que ver con el libro de Josué (10), es probable que representen una primera fase de la ocupación israelita de Palestina.

La situación de Egipto se hizo aún más crítica por un resurgimiento del poder hitita en el norte. Hemos visto cómo la alianza con Mitanni tuvo por finalidad, al menos en parte, una mutua protección contra la agresión por este costado. Mientras Egipto fue poderoso, se consiguió esta finalidad. Pero la debilidad de Egipto, por desgracia para él, coincidió con el surgir del imperio hitita bajo el gran Suppiluliuma (ca. 1375-1340). Aprovechándole de las dificultades de Egip-

(8) Ver el himno a Atón: Pritchard, ANET, pp. 369-371.

(9) Cf. Pritchard, ANET, pp. 483-490, para una selección. El total de estas cartas, incluyendo algunas descubiertas en Palestina, es de unas 350.

(10) Es poco probable que estos jabirú representen una nueva invasión desde el desierto, como se ha supuesto muchas veces; cf. p. e. la carta n.° 228, donde so nos habla de «los esclavos que se han hecho 'apiru».

to, este rey presionó por el sur hasta el Líbano y apartó del control egipcio la mayor parte de Siria y el norte de Fenicia. Posiblemente estuvo detrás de algunos de los alborotos que molestaron a Palestina. Mientras tanto, Mitanni quedó abandonado en una terrible situación. Con el país desgarrado entre las facciones pro-egipcias y pro-hititas, Tusratta, el único rey independiente de Mitanni, recurrió apremiantemente a la corte egipcia en demanda de ayuda, pero en vano. Forzado a enfrentarse solo con los hititas, perdió pronto su trono y su vida. Su hijo, Matiwaza (ca. 1365), aceptó la protección hitita, asumiendo el poder en calidad de vasallo. Con él termina la historia de Mitanni. Mientras tanto, en el este, Asiría, libre ya del control de Mitanni, se elevaba a nuevas alturas de poder bajo Assurbalit I (ca. 1354-1318).

c. *El fin de la Dinastía XVIII.* Ni las invocaciones religiosas de Ejnatón ni la Dinastía perduraron mucho tiempo. Después de una ruptura con la reina Nefertitis y otras maniobras más o menos oscuras, Ejnatón murió —quizás asesinado— y la Dinastía llegó pronto a su fin. Sus sucesores fueron dos yernos, uno de ellos Tut-ank-atón (ca. 1355-1344) cuya magnífica tumba fue descubierta en 1922, y un antiguo oficial llamado Aya (ca. 1344-1340 (11). Indicios del abandono del culto de Atón pueden verse en el hecho de que Tut-ank-atón cambió su nombre por Tut-ank-amón. La guerra con los hititas en este tiempo se pudo mantener alejada a duras penas. A la muerte de Tut-ank-amón, la reina (12) hizo una súplica inaudita, señal del grave apuro en que se encontraba Egipto: pidió a Suppiluliuma uno de sus hijos como esposo. Suppiluliuma consintió, aunque de mala gana, pero el joven príncipe hitita fue asesinado en el camino por los egipcios del partido opuesto. El hecho de que no estallara una guerra a gran escala, pudo ser debido en parte a una plaga que azotó por este tiempo a los países hititas. Pero, sin duda, también la fuerza creciente de Asiría, capaz ahora de dominar a Babilonia y amenazar seriamente al este de Mitanni, precavió al hitita a no exponer su flanco mediante un excesivo avance por el sur. Esto fue una suerte para Egipto, puesto que, de haber estallado la guerra en este tiempo, hubiera podido ser expulsado de Asia por completo.

Puede con entera razón atribuirse al general Horemheb (ca. 1340-1310), que asumió el poder a la muerte de Aya, que el imperio egipcio no terminara con el período de Amarna. Y dado que fue él quien acabó con el caos y devolvió a Egipto su poderosa condición, se le adscribe frecuentemente a la siguiente Dinastía, la XIX. Pero,

(11) Cf. K. C. Seele, «King Ay and the Cióse of the Amarna Age» (JNES, XIV |1955], pp. 168-170).

(12) Parece que no hay acuerdo sobre si esta reina fue Nefertitis o Ankes-en-amón, viuda de Tut-ank-amón: p. e. Scharff y Moortgat, AVAA, pp. 146 ss., 356, que toman posiciones opuestas. ^

por otra parte, dado que no estuvo emparantado con el faraón que le sucedió y dado que él reclamó para sí ser el legítimo sucesor de Amenofis III, sería mejor inscribirle entre sus predecesores. De cualquier modo, con él terminaron todos los vestigios de la herejía de Atón. Ya sea por una convicción personal, ya porque odiaba lo que aquella herejía había significado para Egipto, o por ambas cosas, empezó a arrancar de raíz, con una crueldad incomparable, toda huella de esta reforma que para él era anatema. Al mismo tiempo se consagró a restablecer la seguridad interna del país. Sus esfuerzos acabaron con la crisis y dispuso a Egipto para asumir de nuevo un papel activo en Asia.

3. *Asia occidenetal en el siglo XIII: la Dinastía XIX.* A Horemheb le sucedió otro general, Ramsés, que procedía de Avaris, la antigua capital de los hicsos, y cuya familia se tuvo por descendiente de los reyes hicsos. Aunque Ramsés (I), reinó poco tiempo (ca. 1310-1309), traspasó el poder a su hijo Setis I y así se convirtió en el fundador de la Dinastía XIX. Los faraones de esta Dinastía acometieron la empresa de recuperar las pérdidas egipcias en Asia. Esta resolución hacía inevitable la guerra con los hititas, largo tiempo amenazante.

a. *La guerra hitita: Ramsés II.* Setis I (ca. 1309-1290) emprendió pronto la tarea de restaurar el inseguro imperio asiático de Egipto. En el primer año se apoderó de Betsán, en el norte de Palestina, como lo demuestra una estela suya allí descubierta, y podemos suponer que pronto tuvo bajo su firme dominio toda Palestina. Más tarde chocó, cerca de Betsán, con los 'apiru, indudablemente uno de los muchos grupos que figuran en las cartas de Amarna (13). Avanzó hacia el norte llegando hasta Cades, con la esperanza, sin duda, de arrancar la Siria central al control hitita.

La guerra entre las dos potencias era inevitable. Bajo el hijo y sucesor de Setis, Ramsés II (ca. 1290-1224), estalló formalmente. Ambos, Ramsés y el rey hitia Muwattalis (ca. 1306-1282) dirigían los más poderosos ejércitos de aquel tiempo (los hititas tenían quizás cerca de 30.000 hombres). Ambos emplearon gran número, tanto de mercenarios como de tropas cautivas, echando mano los egipcios de contingentes de Sardina, y los hititas de Dárdanos, Luka y otros. Más tarde diremos algo más sobre estos pueblos. El gran choque tuvo lugar en el año quinto de Ramsés, cuando su Ejército, marchando en columna extendida en dirección norte, hacia Siria, cayó en una emboscada en las cercanías de Cades y fue casi completamente deshecho. Con no excesiva modestia nos cuenta Ramsés cómo su propio valor personal salvó la jornada y convirtió la derrota en una

(13) Para estas y otras inscripciones de Setis, cf. Pritchard, ANET, pp. 153-255. Sobre la estela más pequeña de Bet-san, que menciona a los jabirú, cf. Albright, BASOR, 125 (1952), pp. 24-32.

aplastante victoria (14). Victoria pudo haber sido, pero, si lo fue, fue una victoria pírrica. Aunque los egipcios se hicieron dueños del campo, no pudieron continuar su marcha y se vieron obligados a retirarse hacia el sur; la reconquista de Siria quedó descartada.

Aunque la guerra continuó aún durante otra década, o más, no hubo al parecer, ningún golpe decisivo por ninguna de las dos partes. La paz llegó finalmente cuando Hattusilis III (ca. 1275-1250), hermano de Muwattalis, que destronó al hijo y sucesor de éste, se apoderó del trono hitita. Fue sellada con un tratado, copias del cual han sido halladas en Egipto y en Bogahzkóy, y duró tanto como el imperio hitita. Indudablemente, esto sucedió porque ambas potencias estaban exhaustas. Pero los hititas tenían razones más urgentes para desear la paz. Por el este de su país, Asiria, bajo los sucesores de Assurbalit, Adad-nidari I (ca. 1297-1266) y Salmanasar I (ca. 1265-1235), se convertía en una amenaza creciente, que trataba con insistencia de arrancar al control hitita las regiones de Mitanni. Con tal amenaza a su costado, los hititas no podían continuar la guerra con Egipto. De hecho, muy poco tiempo después, Asiria ocupó la mayor parte de Mitanni.

La segunda mitad del largo reinado de Ramsés II llevó a Egipto la paz y constituyó uno de los mayores períodos de actividad constructora de su historia.

Verdaderamente interesante para nosotros es la reconstrucción de Avaris, ahora de nuevo convertida en capital, comenzada por Setis I y continuada por Ramsés. Este llamó a Avaris «la casa de Ramsés». En textos de este período aparecen repetidamente los 'apira como esclavos estatales trabajando en los proyectos reales. Interesante también es el hecho de que en pocos períodos de su historia estuvo Egipto más abierto a la influencia asiática. Esto no es sorprendente si se consideran los intereses asiáticos de Egipto, la presencia de numerosos semitas en Egipto, la ubicación de la capital —en otro tiempo capital de los hicsos—justamente en la frontera, y el hecho de que la casa real proclamaba su linaje o ascendencia hicsa. Cientos de palabras semitas entraron en el lenguaje egipcio y los dioses cananeos fueron adoptados en el panteón egipcio e identificados con las deidades nativas. Entre éstos estaban Ba'al (identificado con Seth) Haurón (identificado con Horus), Resef, Ástarté, Anat y otros. La importancia de estos sucesos como telón de fondo de la esclavitud de Israel en Egipto es asunto sobre el que volveremos.

b. *El fin de la Dinastía XIX.* Al morir Ramsés II, después de un largo y glorioso reinado, le sucedió su décimo tercer hijo, Menefta, que era un hombre ya maduro. Menefta no pudo vivir en paz du-

(14) Bara estos y otros textos referentes a la guerra hitita, cf. Pritchard, ANET, pp. 255-258.

rante su corto remado (ca. 1224-1216). Comenzó un tiempo de confusión que acabó sumergiendo al Asia occidental en un caos al que la Dinastía XIX no pudo sobrevivir.

Como sabemos por una estela de su quinto año (ca. 1220), Menefta, como sus predecesores, emprendió una campaña en Palestina. Entre los enemigos allí derrotados enumera al pueblo de Israel. Esta es la primera referencia a Israel en una inscripción contemporánea y es muy importante, pues muestra que Israel estaba por este tiempo en Palestina, pero (puesto que es enumerado como un pueblo, no como un país) no estaba, al parecer, totalmente sedentarizado (15).

No hace falta decir que esto tiene relación con la fecha de la conquista. Aunque la Biblia no menciona esta campaña, puede encontrarse, posiblemente, una reminiscencia de ella en Jos. 15, 9; 18, 15 (¿el manantial de Menefta?) También en su quinto año tuvo que hacer frente Menefta a una invasión de libios y pueblos del mar que se movían en una gran horda sobre Egipto a lo largo de la frontera oeste. Solamente con una gran energía y en una terrible batalla pudo rechazarlos. Entre los pueblos del mar, Menefta enumera Sardina, 'Aqiwasa, Turusa, Ruka (Luka) y Sakarusa. Estos pueblos, alguno de los cuales (Luka y Sardina) hemos encontrado como mercenarios en la batalla de Cades, eran de origen egeo, como sus nombres indican, v. g., Luka son los licios, 'Aquiwasa (también los Ahhayawa del sudoeste de Asia menor) son los aqueos; Sardina daría poco tiempo después su nombre a Sardinia y los Turusi aparecen después como los tirseos (etruscos) de Italia (16). Nos parece estar tratando de sucesos relacionados con la irrupción de la confederación micena, sucesos apenas anteriores o contemporáneos de la guerra de Troya, en una palabra, de una fase de aquellos eventos reflejados en la Ilíada y la Odisea.

Aunque Menefta dominó la situación, no sobrevivió mucho tiempo a su triunfo. Después de cuatro reyes sin ninguna importancia (1215-1200) cayó la Dinastía y siguieron unos treinta años de anarquía, durante los cuales un usurpador sirio se apoderó por breve tiempo del poder. Apenas cabe duda de que durante estos años de disturbios el control egipcio de Palestina fue prácticamente abandonado, circunstancia que con seguridad ayudó a Israel a consolidar su posición en el país.

c. *La caída del imperio hitita.* Mientras Egipto pasaba por una etapa turbulenta, el imperio hitita experimentó un inmenso desastre. Pocas veces ha habido una potencia en el mundo que se haya des-

(15) Para el texto, ver Pritchard, ANET, pp. 376-378 y cf. aquí la nota 18.

(16) Sobre todo este tema, cf. especialmente W. F. Albright, «Some Oriental Glosses on the Homeric Problem» (AJA, LIV [1950], pp. 162-176). Más adelante (cf. p. 152), aparecerán nuevos «pueblos del mar».

plomado tan repentina y completamente (17). Habiendo rivalizado con Egipto, a comienzos del siglo XIII, por el control del Asia occidental, los hititas comenzaron a tener, a mediados de este mismo siglo, crecientes dificultades para mantener su posición frente a las coaliciones de los pueblos egeos del Asia menor occidental. A pesar de sus triunfos temporales, no pudieron evitar el desastre. En las décadas siguientes al 1240 fueron absorbidos por una vorágine de migración racial que rompió las amarras de su débil estructura y los borró para siempre del mapa de la historia. Hacia finales de siglo faltan testimonios inscripcionales y es evidente que los hititas habían desaparecido. Los agentes de esta catástrofe fueron, sin duda, representantes de los numerosos grupos que los egipcios llamaban «pueblos del mar». Al principio del siglo XII, según veremos, comenzaron a lanzarse sobre la costa siria en un torrente destructor, para batir de nuevo las puertas de Egipto.

Con la caída de los hititas y el ocaso de Egipto sólo uno de los tres antiguos rivales por la supremacía permaneció en pie. Este fue Asiria que, habiendo conquistado y saqueado Babilonia y ocupado toda la alta Mesopotamia hasta el Eufrates, alcanzó el cénit de su primera expansión bajo Tukulti-ninurta I (1234-1197). Pero tampoco esto, como veremos, iba a perdurar. La lucha por el poder en el bronce reciente terminó con la desaparición o agotamiento de los contendientes.

4. *Canaán en el siglo XIII a.C.* Nuestro bosquejo nos ha conducido a los comienzos del siglo XII, en cuyo tiempo podemos suponer que Israel estaba ya asentado en Palestina. Pero sería mejor, antes de proceder a una valoración de los relatos bíblicos echar primero una ojeada a Canaán, tal como estaba antes de la ocupación israelita.

a. *La población de Canaán.* La Biblia, normalmente, se refiere a la población pre-israelita de Palestina como a cananeos o amorreos. Estos términos, propiamente, se aplican a grupos específicos: los cananeos son el pueblo semita del noroeste que se encuentra en Palestina y Siria a lo largo de los tiempos históricos, densamente establecidos a lo largo de la costa desde la frontera egipcia hasta Ugarit (Ras Samra) y aun más allá, y menos densamente en el interior; los amorreos, a lo menos en esta perspectiva, son aquellos elementos semitas noroccidentales, a los que pertenecieron los mismos antepasados de Israel y que se infiltraron en Palestina a principios del segundo milenio y se establecieron después especialmente en las montañas del interior. Aunque en algunos pasajes parece que la Biblia conserva esta distinción (p. e., Nm. 13, 29; Dt. 1, 7), donde las cana-

(17) Sobre la caída del imperio hitita, ver Albright, *ibid.;* Gurney, *op. cit.* i)|). 38-58; K. Bittel, *Grundzüge der Vor-und Frühgeschcihte Kleinasiens* (Tubinga, lirnst Wasimith, 1950[a]), pp. 72-86; R. Dussaud, *Prélydiens, Aittites et Achéens* (París, l'iiul (¡cullincr, 1953), pp. 61-88.

neos son colocados en la costa y los amorreos en la montaña, las más de las veces usa estos términos en sentido amplio, si no como sinónimos. Esto se justifica por el hecho de que, en tiempo de la conquista, los «amorreos», que habían estado largo tiempo sedentarizados, tomaron el lenguaje, la organización social y mucha parte de la cultura de Canaán. La población pre-israelita predominante no fue, por tanto, diferente del mismo Israel en raza y lenguaje.

Palestina albergaba también otros elementos, particularmente indo-arios y huritas, que llegaron allí, como ya vimos, en el período hicso. Muchos de los pueblos que la Biblia enumera como habitantes pre-israelitas del país (hititas, jiveos, joritas, jebuseos, guirgaseos, perezeos, etc.), representan, sin duda, elementos no semitas de la población, aunque algunos de ellos no puedan ser identificados con certeza. Los joritas (considerados alguna vez como trogloditas a causa de que la palabra *jor* significa «cueva» en hebreo), eran ciertamente hurritas. Deben haber sido numerosos, puesto que los egipcios en este tiempo se refieren a Palestina como Jurru. Aunque la Biblia coloca a los joritas sólo en Edom (Gn. 14, 6; 36, 20-30), es probable que los jiveos fueran también joritas (sus nombres son muy parecidos en hebreo y los LXX los emplean de cuando en cuando —Gn. 34, 2; Jos. 9, 7— indistintamente). Si fue así, hubo enclaves hurritas en Gabaón, Siquem y en el área del Líbano (Jos. 11, 3; Je. 3, 3) (18). Los perezeos fueron también, probablemente, hurritas (el nombre y la terminación *izzi* son conocidos en Mitanni) (19). Los hititas que son colocados principalmente en los alrededores de Hebrón (Gn. 23, 10; 25, 9, etc.) difícilmente pudieron ser hititas del imperio, ya que el dominio de éste nunca llegó tan al sur (20). Esta palabra es usada aquí, probablemente, en sentido amplio (1 R 10, 29) refiriéndose a aquellas partes del norte de Siria en alguna ocasión bajo control hitita. Si es así, los hititas fueron también probablemente hurritas, quizá con elementos indo-arios. Pero todos estos pueblos, ya con mezcla de otros orígenes, ya con elementos predominantesmente semitas del noroeste, llegaron a ser esencialmente cananeos en la cultura.

(18) Por otra parte, dado que los jiveos aparecen también en conexión con Edom (Gn. 36, 2), mientras que no se tiene aquí ninguna información de los hurritas puede ser que los joritas de Edom fueran realmente jiveos. El nombre «jiveos» (cf. *hawwót)* sugiere el campo nómada. Cf. Albright, «The Horites in Palestine» (L. G. Leary , ed., *From the Pyramides to Paul* [Thomas Nelson & Sons, 1935], pp. 9-26).

(19) Cf. Albright, JPOS, II (1922), p. 128. ¿Eran los kenizzitas (y Caleb) también hurritas? Cf. H. L. Ginsberg y B. Maisler, JPOS, XIV (1934), pp. 243-267.

(20) Pero cf. E. O. Forrer (PEO_, 1936, pp. 190-203, 1937, j>p. 100-115), que ha defendido que hubo allí un grupo de hititas en los días de Suppiluliuma. Gurncy, *op. cit.*, pp. 59-62, sugiere que existió un resto de población proto-hitita. Pero es imposible tener seguridad.

b. *La cultura y la religión de Canaán.* Palestina en el bronce reciente, aunque algo retrasada en comparación con Fenicia, fue sin embargo parte de una gran unidad cultural que se extendía desde la frontera egipcia hasta Ras Samra por el norte (21). Aunque su riqueza tuvo un marcado declive durante el período de los hiesos, debido sin duda al desorden egipcio, su cultura material era aún impresionante. Las ciudades estaban bien construidas, con fuertes defensas, drenaje y, en algunos casos (p. e., Meguiddó, Jerusalén) túneles excavados con la intención de asegurar el abastecimiento de agua en caso de asedio. Elegantes casas patricias rodeadas de chozas para los siervos ilustran el carácter feudal de aquella sociedad. Los cananeos fueron un pueblo comerciante, grandes exportadores de madera de construcción y líderes en la industria textil y el teñido de la púrpura (22). Estuvieron en contacto no sólo con Egipto y Mesopotamia, sino incluso con los países egeos, como lo demuestra concretamente la abundancia de cerámica micena en toda Palestina y Siria por los siglos XIV y XIII y también las importaciones de Minos en un primer período. El nombre «Kaftor» (Creta), conocido en Mari (siglo XVIII), se encuentra también en documentos de Ras Samra (siglo XIV).

Sin embargo Canaán no alcanzó su conquista suprema en la cultura material, sino en la escritura. Antes de concluir el tercer milenio, los cananeos de Biblos desarrollaron una escritura silábica inspirada en la egipcia. En el bronce reciente, los escribas cananeos no sólo escribieron con profusión en acádico, y ocasionalmente en egipcio y en otras lenguas, sino que de la misma escritura cananea se derivaron algunas escrituras diferentes. Entre éstas estuvo el alfabeto lineal, cuya invención se ha de atribuir a los cananeos. Llevada de Fenicia a Grecia, vino a ser el antecesor de nuestro propio alfabeto (23). Igualmente notables son los textos de Ras Samra (siglo XIV) que, junto a variados documentos en diversas lenguas, incluyen escritos cananeos en un alfabeto formado por caracteres cuneiformes. Aquí tenemos, puesto por escrito, en un espléndido estilo poético con muchos parecidos con el verso hebreo primitivo,

(21) Sobre la cultura e historia de los cananeos, ver especialmente Albright «The Role of the Canaanites in the History of Civilization», *[Studies in the History of Culture* [George Banta Publishing Company, 1942], pp. 11-50).

(22) De donde viene, según parece, su nombre; cf. Albright, *ibid.*, pp. 24-26; H. Maisler, BASOR, 102 (1946), pp. 7-12. El nombre «Fenicia» (griego *Phoinix),* es también derivado de la palabra «púrpura».

(23) Sobre el desarrollo del alfabeto, cf. F. M. Cross, BASOR, 134 (1954), pp. 15-24 y a las obras allí citadas, especialmente Albright, BASOR, 110 (1948), pp. 6-22 (sobre las inscripciones sinaíticas del siglo quince); D. Diringer, *The Aljihabet,* (Londres, Hutchinon's Scientific & Technical Publications, 1949); *L.* ,|. (iclb, *A. Study of Writing* (University of Chicago Press, 1952); F. M. Cross y D. N. Frccdman, *Early Hebrew Orthography* (American Oriental Society, 1952).

el mito y la narración épica de Canaán. Este material, cuyo origen es varios siglos más antiguo, aporta valiosos conocimientos acerca de la religión y culto cananeos (24). Se debe hacer hincapié, una y otra vez, en que los orígenes de Israel coincidieron con un período de abundante literatura.

La religión cananea, sin embargo, no nos presenta un cuadro agradable (25). Fue, en efecto, una forma de paganismo extraordinariamente envilecida, especialmente en lo tocante al culto de la fecundidad. La cabeza nominal del panteón, pero con un papel inoperante, era el dios padre, El. La principal divinidad activa era Ba'al (Señor) título de Hadad, antiguo dios semita de las tormentas, que reinaba como jefe de los dioses en una encumbrada montaña al norte. Entre las divinidades femeninas estaban Aserá (en la Biblia también el nombre de un objeto de culto de madera: Jc. 6, 25 s., etc.), Astarté (en la Biblia Astarot o Astoret) y Anat (en los textos de Ras Samra la esposa de Ba'al, pero conocida en la Biblia sólo para nombres de lugares, p. e., Bet-Anat). Estas diosas, aunque imprecisas en personalidad y función, representan el principio femenino en el culto de la fecundidad. Son representadas como prostitutas sagradas o madres encinta, o, con una sorprendente polaridad, como diosas sanguinarias de la guerra. Importante en el mito cananeo era la muerte y resurrección de Ba'al, que correspondía a la muerte y resurrección anual de la naturaleza. Cuando el mito era reactualizado con un ritual mimético, se creía que las fuerzas de la naturaleza eran avivadas y que la ansiada fecundidad del suelo, animales y hombres quedaba asegurada. Como en todas las religiones de esta clase, prevalecieron numerosas prácticas envilecedoras, entre las que se incluían la prostitución sagrada, la homosexualidad y diversos ritos orgiásticos. Fue la clase de religión con la que Israel, aun tomando mucho de la cultura de Canaán, nunca pudo pactar en buena conciencia.

c. *Canaán políticamente.* Aunque poseía unidad cultural, Canaán estaba políticamente diferenciado. Cuando los países cananeos fueron incorporados al imperio egipcio, los diversos pequeños Estados allí existentes fueron incorporados a la corona y sus reyes se convirtieron en feudatarios del faraón. Palestina era un mosaico de tales Estados, ninguno de ellos de gran extensión. Los egipcios mantuvieron el control por medio de reyezuelos de ciudad, que eran los responsables de entregar el tributo estipulado. También distribuye-

(24) Para las traducciones, ver C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1949); Pritchard, ANET, pp. 129-155 (por H. L. Ginsberg).

(25) Para un esquema adecuado, ver Albright, ARI, pp. 68-94; recientemente, J. Gray, *The Legacy of Canaán* (VT, suppl. vol. V [1957]; Wright, BAR, cap. 7.

ron sus propios comisarios y guarniciones militares en puntos extratégicos por todo el país. Bajo la administración egipcia, que estaba notoriamente corrompida, y no solamente esquilmaba el país sino que en ocasiones enviaba a los soldados a recoger los pagos atrasados en forma de saqueo, Palestina menguó drásticamente en riqueza, como se dijo arriba. La pobreza de la clase media en la sociedad feudal cananea aceleró indudablemente el proceso.

La mayor concentración de ciudades-Estado estaba en la llanura, permaneciendo el interior de las montañas abundantemente arbolado, pero escasamente poblado. Entre el período de Amarna y la conquista israelita, sin embargo, las ciudades-Estado parecen haberse casi duplicado, con la consiguiente disminución del poder de cada una de ellas (26). Quizá los egipcios, calculando que sería más fácil tratar con Estados pequeños que con grandes, apoyaron esto. También, según parece, el desarrollo de la industria de los ladrillos cocidos, que permitió revestir las cisternas cavadas en la roca porosa, hizo posible el establecimiento en regiones donde la falta de agua lo había impedido hasta entonces. No hay que decir que en los períodos de debilidad egipcia (y uno de ellos fue el final del siglo XIII) las ciudades-Estado quedarían desorganizadas y sin ayuda. Humanamente hablando, esto fue lo que hizo posible la conquista israelita.

Al este del Jordán la situación era un tanto diferente. Como se dijo más arriba, la parte sur y central de Transjordania permaneció sin población sedentaria desde cerca del siglo XX hasta el final del bronce reciente. En el siglo XIII, sin embargo, se fueron estableciendo allí nuevos pueblos, que llegarían a ser vecinos de Israel a lo largo de su historia. Estos fueron los edomitas y los moabitas. Los primeros se establecieron en las tierras altas al este de la Araba, entre el extremo del mar Muerto y el golfo de Acaba, mientras que los segundos lo hicieron al norte de Edom, en la parte este del mar Muerto. Ambos pueblos estaban gobernados por reyes al aparecer en la historia (Gn. 36, 31-39; Nm. 20, 14; 22, 4); pero no sabemos cómo se constituyeron en Estados. Un tercer pueblo, los ammonitas, no debían estar totalmente sedentarizados cuando llegó Israel (no son mencionados en algunos de los antiguos poemas, siéndolo en cambio Edom y Moab, Ex. 15, 15; Nm. 24, 17 ss.), pero ya estaban establecidos allí en tiempo de los jueces (Jc. 11). Además existían dos Estados amorreos bastante considerables en Transjordania (Nm. 21, 35). Uno de ellos, centrado en Jesbón, controlaba gran parte del sur de Galaad y se había extendido hasta el sur del Arnón a expensas de Moab, antes de que Israel llegara. El otro estaba dituado a lo largo de las fuentes del Yarmuk, en Basan; pero sus dimensiones e historia nos son desconocidas.

---

(2G) Cf. Albright, BASOR, 87 (1942), pp. 37 ss.

Este es el escenario en que Israel iba a comenzar pronto su vida como pueblo. Las narraciones bíblicas del cautiverio egipcio, éxodo y conquista, han de ser entendidas en el contexto del período aquí delineado.

## B. LAS TRADICIONES BÍBLICAS A LA LUZ DE LOS DOCUMENTOS

En las narraciones del éxodo y conquista, nos enfrentamos con un problema que, en lo esencial, es el mismo que teníamos planteado en las tradiciones patriarcales, aunque el intervalo entre el suceso y su relato escrito es menor. Seguiremos, por tanto, sin repetir lo dicho, las directrices adoptadas en el capítulo anterior. Examinaremos la tradición bíblica a la luz de la documentación de que podemos disponer y expondremos entonces aquellas conclusiones que parezcan tener justificación. De nuevo hemos de tener en cuenta que no poseemos medios que testifiquen los detalles de la narración bíblica. Pero, aunque podemos estar seguro de que los acontecimientos contemporáneos fueron más complicados de lo que una ligera lectura de la Biblia podría sugerir, podremos decir lo bastante para justificar nuestra afirmación de que su narración está fundamentada en sucesos históricos.

1. *La esclavitud egipcia y el éxodo a la luz de los documentos.* Realmente, apenas se puede dudar que los antepasados de Israel fueron esclavos en Egipto y que escaparon de allí de un modo maravilloso. Casi nadie lo pone en duda actualmente.

a. *Israel en Egipto.* Aunque en las narraciones egipcias no hay testimonios directos acerca de la presencia de Israel en Egipto, la tradición bíblica exige crédito a priori; ¡no es la clase de tradición que un pueblo se inventaría! Aquí no se trata del relato heroico de una migración, sino el recuerdo de una ignominiosa servidumbre de la que sólo pudo librarles el poder de Dios. Algunos factores proporcionaban apoyo objetivo. Los nombres egipcios, que prevalecen en el primitivo Israel, especialmente en la tribu de Leví, arguyen ciertamente una conexión con Egipto. Entre estos nombres están los de Moisés mismo, Jofní, Finefás, Merarí y, posiblemente, Aarón y otros (27). Los intentos por minusvalorar esta prueba son extraordinariamente poco convincentes (28). Es interesante constatar que las comadronas, Sifrá y Pau (Ex. 1, 15), tienen nombres de estructura

(27) Cf. T. J. Meek, AJSL, LVI (1939), pp. 113-120. Sobre Moisés, cf. J. G. Griffiths, JNES, XII (1953), pp. 225-231. «Moisés» (de un verbo que significa «engendrar», «producir», «sacar», es un elemento de nombres como Tut-mosis, Ram-ses, etc., en el que se ha suprimido el nombre de la divinidad.

(28) P. e. M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1948), pp. 178 ss.

muy arcaica, aunque ello sólo prueba que la tradición es antigua; el primero se encuentra en una lista de esclavos del siglo XVIII y el segundo es conocido por los textos de Ras Samra (29). Seguramente no es coincidencia que existen pruebas de la presencia de 'abiru (japiru) en Egipto durante el período del imperio (30). Los 'abiru fueron llevados allí como cautivos ya en tiempos de Amenofis II (1435-1414), si no antes, puesto que en documentos de las Dinastías XIX y XX aparecen repetidamente como esclavos del Estado. Apenas podemos dudar de que entre ellos se encontraran los componentes del futuro Israel.

Se nos dice que los hebreos fueron obligados a trabajar en la construcción de Pitom y Ramsés (Ex. 1, 11). La primera ciudad se halla en Tell er-Rettábeh, al oeste del lago Timsá, en el noroeste de Egipto; la segunda no es otra que la antigua capital de los hicsos, Avaris, reconstruida y elevada de nuevo a capital por Setis y Ramsés II y denominada por este último la «casa de Ramsés». Parece cierto que Ex. 1, 11 se refiere a ésta. La autenticidad de la tradición se apoya en el hecho de que la capital fue llamada «casa de Ramsés» sólo hasta el siglo 11, después del cual se llamó Tanis. En el reinado de Horemheb (ca. 1340-1310), se celebró el cuatrocientos aniversario de la fundación de la ciudad; más tarde Ramsés II erigió allí una estela (31). Si hay conexión entre esto y los tradicionales 430 años (Ex. 12, 40) de la estancia de Israel en Egipto (en Gn. 15, 13, 400 años) y si su llegada allí tuvo lugar en el período de los hicsos, es incierto y no se puede insistir en ello. Pero la coincidencia de las figuras, y más el hecho (Nm. 13, 22) de que se diga que Hebrón fue construida siete años antes que Zoan (Avaris), hace sospechar que los hebreos conocieron la estela. En cualquier caso, la tradición de la esclavitud en Egipto no puede ser puesta en tela de juicio.

b. *El Éxodo.* No tenemos testimonios extrabíblicos del éxodo mismo. Pero el testimonio que la Biblia nos da es tan impresionante que poca duda queda de que haya ocurrido efectivamente una liberación tan notable. Israel recordó siempre el éxodo como el suceso constitutivo que dio principio a su existencia como pueblo. Fue desde el principio el centro de su confesión de fe, como lo atestiguan antiguos poemas (Ex. 15, 1-8) y credos (Dt. 6, 20-25; 26, 5-10; Jos. 24, 2-3), que se remontan al período más antiguo de su historia (32). Una creencia tan antigua y enraizada sólo tiene explicación admitiendo que Israel salió en aquel tiempo de Egipto en medio de sucesos tan admirables que se grabaron para siempre en su memoria.

(29) Cf. Albright, JAOS, 74 (1954), p. 229.
(30) M. Greenberg, *The Habjpiru* (American Oriental Society, 1955), pp. 56 ss., para un resumen de las pruebas
(31) Pritchard, ANET, p. 252 ss., para el texto y discusión.
(32) Sobre las fechas de estas composiciones, ver infra, pp. 146-148.

Por lo que se refiere a estos sucesos no podemos añadir nada a lo que la Biblia nos cuenta. En la narración bíblica se ve cómo los hebreos, intentando escapar, fueron acorralados entre el mar y el Ejército egipcio y se salvaron cuando un viento secó las aguas y les permitió pasar (Ex. 14, 21-27). Los perseguidores egipcios, atrapados por el flujo del mar, se ahogaron. ¡Si Israel vio en esto la mano de Dios, el historiador no tiene ciertamente pruebas para contradecirlo No es sorprendente que los relatos egipcios no lo mencionen. No solamente los faraones no acostumbraban celebrar sus fracasos, sino que un asunto que atañía tan sólo a una partida de vagabundos fugitivos debió haber sido para ellos de escasa importancia. Esperaríamos una narración de ellos en los anales egipcios con tan escasa esperanza como una descripción de la Semana Santa en los anales de César. Para César aquello no tuvo importancia.

Ya que muchos de los lugares mencionados son difíciles de identificar, la localización exacta del éxodo es incierta (33). No es probable que Israel haya cruzado la punta misma del mar Rojo (Golfo de Suez). Está tan al sur que la caballería egipcia los habría capturado con toda seguridad antes de que ellos hubieran llegado allí. No podemos suponer que el mar Rojo se extendiera entonces más al norte de sus actuales riberas hasta unirse con los lagos Amargos, pues ahora se puede demostrar que no fue así (34). Además, el mar (yam süf) es propiamente el «mar de las Cañas», no el mar Rojo (en el mar Rojo no hay cañas). Dado que Israel se había establecido en los alrededores de Avaris, llamados Gosén, o «el país de Ramsés» (Gn. 47, 11), o en la llanura de Zoan (Sal. 78, 12, 43) y que además otros lugares relacionados con el éxodo pueden muy bien ser localizados en este área, es probable que el mar de las Cañas fuera una extensión de agua al este de Avaris —posiblemente un brazo del lago Menzaleh— y que el cruce tuviera lugar no lejos del actual el-Qántara, en el canal de Suez. Sin embargo, no podemos estar seguros, ni tiene mucha importancia en ningún sentido. La localización precisa del éxodo tiene tan poca importancia para la fe de Israel como la del Santo Sepulcro para la cristiandad.

c. *La fecha del éxodo.* Esta cuestión ha ocasionado muchos debates (35). Pero, aunque no se puede establecer una fecha exacta, podemos estar razonablemente seguros de que el éxodo tuvo lugar

(33) Incluyen las discusiones más importantes: H. Cazelles, «Les localisations de l'Exode et la critique litteraire» (RB, LXII [1955], pp. 321-364); M. Noth, «Der Schauplatz des Meereswunders» *(Festschrift Otto Eissfeldt,* J. Fuck. ed. [Halle, M. Niemeyer, 1947], pp. 181-190); Albright, «Baal-Zephon» *(Festschrift Al/red Bertholet* [Tubinga, J. C. B. Mohr, 1950], pp. 1-14); cf. Wright, BAR, pp. 60-62, 67 ss., para un resumen y más amplia bibliografía.

(34) Cf. Albright, BASOR, 109 (1948), pp. 15 ss.

(35) Para una discusión y bibliografía completas, ver H. H. Rowley, *From Joseph lo Joslma* (Londres, Oxford University Press, 1950).

durante los tres primeros cuartos, probablemente en la primera mitad, del siglo XIII. Ciertamente la Biblia establece de una manera explícita que transcurrieron 480 años desde el éxodo hasta el año cuarto de Salomón (ca. 958) (I R 6, 1). Esto aparentemente colocaría el éxodo en el siglo XV, y parecería favorecer así la opinión de que la conquista tuvo lugar en el período de Amarna. Pero esta opinión ha sido ahora casi del todo abandonada, principalmente porque contradice las pruebas arqueológicas que se refieren a la conquista y que mencionaremos más adelante. Sin embargo, dado que el cuarenta es un número perfecto bien conocido, usado a menudo para designar una generación (como los cuarenta años de estancia en el desierto), podría darse que estos cuatrocientos ochenta años fueran asimismo un número perfecto para significar 12 generaciones. Es probable que una generación (desde el nacimiento del padre al nacimiento del primer hijo), alcanzara entonces unos 25 años, lo que nos daría unos 300 años, mejor que los 480, y una fecha para el éxodo hacia la mitad del siglo XIII. Aunque no hay que urgir mucho esta cifra —pues no es exacta— lo expuesto parece ser más o menos correcto.

En todo caso, se requiere una fecha del siglo XIII. Si los hebreos trabajaron en Avaris, debieron haber estado en Egipto al menos durante el reinado de Setis I (ca. 1309-1290) y probablemente en el de Ramsés II (ca. 1290-1224), bajo el cual se terminó la reconstrucción de esta ciudad. Por otro lado, las pruebas arqueológicas (cf. más abajo), piden que coloquemos la conquista de Palestina hacia el final del siglo XIII; la estela de Menefta supone la presencia de Israel allí hacia el 1220; además la marcha de Israel alrededor de Edom y Moab (Nm. 20-21), a menos que sea declarada como tradición no-histórica, o se la separe de las tradiciones del éxodo, nos impide establecer una fecha anterior al siglo XIII, puesto que estos dos reinos no se constituyeron hasta entonces (36). Todas las pruebas, por tanto, señalan una fecha en el siglo XIII. Aunque no podemos estar seguros, se puede admitir que Setis I, que inció la restauración de Avaris, hiera el faraón que comenzó la opresión de Israel y Ramsés II el faraón en cuyo reinado tuvo lugar el éxodo.

2. *La marcha por el desierto a la luz de la documentación.* No podemos acometer la tarea de reconstruir al detalle la marcha de Israel por el desierto, debido a que aquellos sucesos fueron sin duda mucho más complicados de lo que la narración bíblica sugiere ya que casi ninguno de los lugares mencionados puede ser identificado con seguridad. Pero apenas puede dudarse que fue en este período cuando Israel recibió su fe distintiva y llegó a constituirse como pueblo.

(36) Cf. N. Glucck, BA, X (1947), pp. 77-84.

a. *La marcha hacia el Sinaí.* Según la Biblia, esto último tuvo lugar en el monte Sinaí (u Horeb, como también es llamado), adonde se dirigió Israel después de abandonar Egipto.

Desgraciadamente, la localización del Sinaí es incierta. Se le localiza, tradicionalmente, en Yebel Musa, en la punta sur de la península del Sinaí. Algunos especialistas, sin embargo, creyendo que el lenguaje de Ex. 19, 16-19, sugiere una erupción volcánica, prefieren localizarle al este del golfo de Acaba, en el noroeste de Arabia (Madián), donde existen algunos volcanes apagados. Sin embargo esto no se ajusta a las exigencias geográficas de la narración. Además, Ex. 19 puede igualmente sugerir muy bien una violenta tormenta de montaña. El narrador probablemente echó mano de la imagen de un fenómeno tan aterrador en su intento de describir la terrible majestad de Yahvéh que se aparece. El hecho de que los madianitas se encuentren cerca del Sinaí (Ex. 3, 1; 18, 1), prueba poco, puesto que era un pueblo nómada y el Sinaí era una montaña sagrada que ellos, con toda probabilidad, visitarían. No son decisivos pasajes tales como Dt. 32, 2 y Jc. 5, 4 ss., puesto que acaso estos textos no hagan sino servir de apoyo a la tradición básica de que Israel, al abandonar el Sinaí, llegó a Palestina por el sureste.

También se ha sugerido una localización en la parte norte de la península del Sinaí. Esto puede apoyarse en la tradición (Ex. 17, 8-16) de que Israel combatió en estos alrededores a Amaleq, un pueblo otras veces encontrado en el Négueb y en el desierto de Sur, al oeste de Cades (Nm. 14, 43-45; I S, 15, 7; 27, 8). Además, algunos pasajes sugieren que Israel se dirigió directamente de Egipto a Cades (Ex. 15, 22; Jc. 11, 16). Pero no solamente fue Amaleq un pueblo nómada que pudo haber vagado por todas partes, sino que hay tradiciones que exigen que el Sinaí esté a una considerable distancia de Cades (Nm. 33, 2-49; Dt. 1, 2) (37). Es perfectamente posible que la Biblia combine las tradiciones de varios grupos que huyeron de Egipto, alguno de los cuales se dirigió directamente a Cades. El incidente de las codornices (Nm. 11, 31 ss.) parece indicar una región cercana a la costa del Mediterráneo (38).

Por otra parte, la localización en el sur puede apoyarse en una tradición que se remonta a los primeros siglos del cristianismo y casi con toda certeza a tiempos anteriores. Y satisface de una manera

(37) Algunos piensan que Nm cap. 33 se basa en una antigua ruta de peregrinación: cf. Noth, PJB, 36 (1940), pp. 5-28. Aunque los «cuarenta días» de I R 19, 8 no es más que una cifra redonda para indidar un viaje muy largo, implica una distancia, desde Beer-seba, superior a las cincuenta millas, que hay hasta Gades.

(38) Cf. J. Gray, VT, IV (1954) pp. 148-154. Pero atendida la complejidad de la tradición, es muy escaso argumento en favor de una localización al norte del Sinaí.

aceptable a los datos bíblicos. En las cercanías estaban las famosas minas egipcias de cobre de Serabit el-Kadim (39). Esto concuerda con la tradición de que los ascendientes de Moisés, llamados también kenitas (herreros) (Jc. 1, 16), se encuentran en dicho lugar. Sin duda las minas les suministraban el metal que usaban en su industria. No es necesario suponer que una marcha en esta dirección habría de llevar a los hebreos a un choque con las tropas egipcias, ya que los egipcios no tenían guarnición permanente en las minas. Los hebreos pudieron pasar sin ser molestados, excepto en los períodos intermitentes en que los equipos mineros estaban trabajando. Todo considerado, por consiguiente, nos parece preferible para el Sinaí una localización que se acerca a la tradicional. Pero debemos admitir que no lo sabemos. Tampoco el problema es de vital importancia para la historia de Israel.

b. *Moisés y los orígenes del yahvismo.* Aunque la localización del Sinaí no es seguro, es tan seguro como una cosa puede serlo que fue allí donde Israel recibió la ley y la alianza que le constituyó como pueblo. Hablaremos de la naturaleza de la fe de Israel en el capítulo siguiente. Pero apenas puede dudarse que los orígenes de esta fe están en el Sinaí. Cabe demostrar que el yahvismo llegó a Palestina con Israel. Por una parte, Israel adoró a Yahvéh desde los comienzos de su historia. Por otra parte, antes de esta, época no existe ningún indicio de yahvismo ni en Palestina ni en ningún otro lugar; los esfuerzos por encontrar el nombre «Yahvéh» en textos de un período anterior han fracasado por igual (40). Con esto está de acuerdo la unánime tradición bíblica, primitiva y posterior, que rememora los orígenes de Israel en el desierto. En algunos de los más antiguos poemas que poseemos, Yahvéh es designado «el del Sinaí» (Jc. 5, 4 ss.; Sal. 68, 8; cf. Dt. 33, 2). Debe suponerse que una tradición tan unánime y antigua descansa sobre hechos históricos.

Es verdad que algunos especialistas, observando que algunos credos antiguos (Dt. 6, 20-25; 26, 5-10 Jos. 24, 2-13) no mencionan el Sinaí, separan los sucesos del éxodo y del Sinaí, y afirman que pertenecen a grupos diferentes y a épocas distintas (41). Esto, sin embargo, además de que despoja los sucesos del Sinaí de toda motivación, está fundado en presupuestos referentes a la historia de la tra-

(39) Razonablemente identificado con Dophkah (Nm. 33, 12 ss.); cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, vol. II (París, J. Gabalda y Cía, 1938), pp. 231, 308. Para otras identificaciones sugeridas, cf. Wright, BAR. p. 64.

(40) Cf. Albright, ARI, pp. 63 ss.; FSAC, p. 259. Acerca del supuesto dios VW en los textos de Ras-Samra, cf. J. Gray, JNES, XII (1953), pp. 278-283; O. Kissl'eldt, *Sanchunjalon von Berut und Ilumilku von Ugarit* (Halle, M. Niemayer, 1952), pp. 32 ss.

(41) Especialmente Nolh, *op. cit.,* (cf. nota 28), pp. 63-67; *ídem,* HI, pp. 126-137; *VE.* von liad. *Das formi¡eschiclitliclie Problem des Ifexateitchs* (BWANT, IV: 26 | I938|).

dición que son, cuando menos, subjetivos (42). Estos credos, muy probablemente, fueron destinados a la recitación en la fiesta de la renovación de la alianza, sirviendo como de preludio a la reafirmación de esta alianza, y constituyendo al final, por sí mismos, una revalidación de los acontecimientos del Sinaí. La tradición del Sinaí es, en todo caso, tan antigua como la tradición del éxodo y no hay razón para dudar de que ambas estuviesen relacionadas desde el principio (43).

Sobre todos estos acontecimientos se alza la figura de Moisés. Aunque no conocemos nada de su vida, salvo lo que nos dice la Biblia (cuyos pormenores no aduciremos como pruebas), pudo ser, sin duda, lo que fue, tal como la Biblia lo describe: el gran fundador de la fe de Israel. Los intentos por disminuir su figura son extremadamente subjetivos (44). Los sucesos del éxodo y del Sinaí requieren una gran personalidad tras ellos. Una fe tan única como la de Israel exige un fundador tan necesariamente como le exige el cristianismo, o el Islam, dentro de esta materia. ¡Negar este papel a Moisés nos obligaría a colocar otra persona... con el mismo nombre!

Si Yahvéh fue adorado o no antes de Moisés, es una cuestión a la que no se puede responder. Muchos científicos sostienen la idea de que Yahvéh era conocido entre los clanes madianitas (kenitas) de la península del Sinaí, y que Moisés lo aprendió de ellos a través de su suegro Jetró (45). No es imposible. Jetró, de quien se dice que fue sacerdote (Ex. 3, 1) no sólo ayudó a Moisés con un sabio consejo (Ex. 18, 13-27), sino que también presidió un sacrificio e incluso ofreció sacrificios pacíficos en presencia de Yahvéh (Ex. 18, 10-12). Aunque la conclusión no se sigue necesariamente, se puede aceptar esto como señal de que Jetró era ya en aquel tiempo un adorador de Yahvéh. Igualmente probable, sin embargo, es la teoría de que Yahvéh era adorado en la misma familia de Moisés, quizás porque su madre (si es que el nombre de Yokébed es un compuesto de Yahvéh, lo cual no es seguro) pudo haber tenido contactos con los madianitas (kenitas). De este modo el culto de Yahvéh podría haber

(42) Ver mis anotaciones en *Early Israel in Recent History Writing* (Londres, S. C. M. Pres, Ltd., 1956), pp. 105 ss.; también A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949[2]), pp. 66-79.

(42) Estas dos tradiciones están relacionadas en el decálogo, que, como probaremos más adelante (pp. 134 ss.), es totalmente primitivo. El antiguo poema de Ex. 15, 1-18 ha guiado a Israel desde el éxodo hasta el «campamento santo» (v. 13). Acerca de esta interpretación, cf. F. M. Cross y D. N. Freedman, JNES, XIV (1955), pp. 242-248.

(44) Y concretamente los de Noth, *op. cit.* (ver nota 28), pp. 172-191; *ídem,* HI, pp. 134 ss.

(45) Esta opinión ha sido popularizada especialmente por K. Budde: *Religión of Israel to the Exile* (G. P. Putnam's Sons, 1899), cap. I. Cf. Rowley, *op. cit.*, pp. 149-160, para una defensa y bibliografía.

tenido origen kenita, pero Moisés habría conocido a Yahvéh mucho antes de su encuentro con Jetró, como el Dios de su clan materno (46). Nada imposible hay en esto. Algunos de los dioses ancestrales de clan eran adorados por este tiempo en Egipto, como lo demuestra el nombre de un modesto oficial del siglo XIV, llamado Sadd'ammi (47). En un antiguo poema (Ex. 15, 2), Yahvéh es llamado «el Dios de mi padre» (cf Ex 3, 6; 18, 4), lo cual puede significar que era un Dios de tipo patriarcal. Pero realmente no sabemos si Yahvéh era adorado antes de Moisés o no. Si lo fue, podemos estar seguros de que al pasar por Moisés, el yahvismo adquirió un nuevo contenido y se convirtió en una realidad. La fe y la historia de Israel comienzan con Moisés.

c. *Muevas marchas por el desierto.* De acuerdo con el libro de los Números, Israel, después de su partida del Sinaí, tuvo durante cierto tiempo como centro focal a Cades, un gran oasis a unos 80 kilómetros al sur de Beerseba. Después del intento fracasado de atacar a Palestina por el sur, prosiguiendo su marcha dieron un gran rodeo por Transjordania, que culminó en la conquista del reino amorreo de Jesbón. La documentación arroja poca luz sobre estas tradiciones. Las correrías hebreas no pueden ser determinadas con precisión, primero porque la mayoría de los lugares mencionados son de localización desconocida, y segundo porque a veces es difícil armonizar unas tradiciones con otras. Es probable que los desplazamientos de varios grupos hayan sido mezclados en la tradición tal como nosotros la poseemos.

No obstante, podemos decir que el cuadro presentado es auténtico. Las correrías de Israel son correrías de nómadas que se sirven de asnos y que no pueden vagar lejos del agua, lo cual explica la larga estancia en el oasis de Cades. Su imposibilidad de penetrar en el país por el sur, y su largo rodeo por el territorio edomita y moabita reflejan exactamente la dificultad que debió tener un grupo así para atravesar por este tiempo las franjas de tierra laborable, fuertemente defendidas en el sur por los amalecitas y otros, y en el este por Edom y Moab. El rodeo hacia el este está de acuerdo, como ya hemos dicho, con las condiciones del siglo XIII, cuando las fronteras de Edom y Moab estaban bien aseguradas por una línea de fortificaciones. Por otra parte, la tradición de la marcha a través de Transjordania es muy antigua, estando confirmada en algunos de los poemas más viejos de la Biblia (Jc. 5, 4, ss.; Dt. 33, 2; Nm. 23; 24) (48).

(46) Cf. J. P. Hyatt, «Yahweh as the God of My Father» (VT, V [1955], |.|). 130-136).

(47) Cf. Albright, BP, pp. 7 ss. Sobre nombres de este tipo, cf. supra, pp. HI) ss.

(48) Acerca de las alusiones históricas de los poemas de Balaam (Nm caps. 23 y 24), que reflejan un período antiquísimo, cf. Albright, JBL, LXIII (1944), pp. 207-233.

Aunque no podemos reconstruir detalladamente los sucesos, podemos estar seguro de que la tradición refleja exactamente acontecimientos históricos.

3. *La conquista de Palestina a la luz de las pruebas.* Por lo que hace a las narraciones de la conquista, la documentación externa puesta a nuestra disposición es considerable e importante. A su luz, la historicidad de la conquista no podría ser negada mucho tiempo.

a. *La tradición bíblica.* Desde luego, no queremos minimizar los problemas planteados, problemas que dimanan de la misma Biblia. Según el principal relato (Jos. 1-20), la conquista representa un esfuerzo conjunto de todo Israel y fue, además, repentina, sangrienta y total. Después del paso maravilloso del Jordán y el derrumbamiento de las murallas de Jericó, tres fulgurantes campañas, hacia el centro del país (caps. 7 al 9), hacia el norte (cap. 11) y hacia el sur (cap. 10), dieron a los israelitas el control de toda Palestina (cf. 11, 16-23). Los habitantes indígenas fueron totalmente exterminados, el país repartido entre las tribus (caps. 13 al 21). Pero junto a esto, la Biblia presenta otro cuadro de la ocupación de Palestina que prueba claramente que hubo un largo proceso, llevado a cabo por los esfuerzos de clanes individuales y, además, sólo parcialmente conseguido. Esto se ve bien en Jueces, cap. I, aunque algunos pasajes de Josué (13, 2-6; 15, 13-19, 63; 23, 7-13) revelan que conocen esta realidad. Aquí podemos ver claramente cuán lejos estuvo de ser completa la ocupación israelita de Palestina. Y lo que es más, ciudades citadas como conquistadas ya por Josué y por todo Israel (p. e., Hebrón, Debir, Jos. 10, 36-39), son conquistadas aquí por una acción individual (Jc. 1, 9-15).

Ha prevalecido durante largo tiempo la moda de creer en un cuadro posterior a expensas del anterior. Las narraciones de Josué forman parte de una gran historia de Israel, desde Moisés hasta el exilio, que comprende los libros Deuteronomio-Reyes y probablemente ha sido compuesto en fecha tardía, en el siglo VII (49). Muchos piensan que el cuadro de una invasión conjunta de Palestina es una idealización del autor. Consideran éstos las narraciones como una serie de tradiciones separadas, con un carácter principalmente etiológico (e. d. desarrolladas para explicar el origen de alguna costumbre o de algún mojón) con un contenido histórico mínimo, desconectadas en sus orígenes unas de otras, o en su mayor parte sin conexión con Josué, que fue un héroe de la tribu de Efraím y que secundariamente

(49) Acerca de la historia deuteronómica, cf. M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtiliche Studien I* (Halle, M. Niemeyer, 1943); idem, *Das Buch Josua,* (HAT, 1938). Noht coloca la composición de esta obra en el siglo sexto. Cf. mis anotaciones, IB, II (1953), pp. 541-549.

fue puesto como jefe de la unidad de Israel (50). Estos defienden que no hubo en absoluto ninguna invasión de conjunto, sino que las tribus israelitas ocuparon Palestina mediante un gradual y, en su mayor parte, pacífico proceso de infiltración. El cuadro presentado en Jos. 1-12 debe considerarse, pues, como desprovisto de valor histórico.

No vamos a comentar ahora la complejidad de la ocupación israelita de Palestina. Volveremos sobre ello más tarde. Pero mientras que nosotros no poseemos pruebas que testifiquen con detalle la veracidad de las narraciones de Josué, hay pruebas abundantes, que de ningún modo podemos dejar de lado, de que tuvo lugar un gran asalto sobre el país en el siglo XIII a.C.

b. *Las pruebas arqueológicas* (51). Hay que admitir que las pruebas arqueológicas no son precisas en todos los puntos. Por lo que se refiere a Jericó, mirada antes como clave de toda la discusión, recientes excavaciones han revolucionado por completo conclusiones anteriormente tomadas, y le han devuelto su antigüedad. La supuesta doble muralla tenida como la que se desplomó ante Israel, se ve ahora que es mucho más antigua y sin ninguna relación, en absoluto, con el problema. Es verdad que el bronce reciente de Jericó parece haber sido tan barrido por el viento y la lluvia que nos ha quedado muy poco de él. Parece haber sido un pequeño lugar, y aunque fechar en el siglo XIII su caída no es incompatible con las escasas pruebas de cerámica que allí se encuentran, por el momento es necesario suspender el juicio.

Ay es también un problema. Generalmente identificada con et-Tell, cerca de Betel, las excavaciones han demostrado que fue destruida hacia finales del tercer milenio y que, en los días de la conquista israelita no estaba, de ninguna manera, habitada. Esto ha hecho que los unos se hayan preocupado del problema de la identificación, los otros hayan considerado este relato como leyenda y que otros hayan adoptado otras posiciones. La idea más aceptable es que la narración de Jos. 8 originalmente relataba la toma de Betel, de la cual ya hemos hablado en Ju. 1, 22-26 (52). Después de todo, las dos ciudades

(50) Esta es la posición de la escuela de A. Alt. Por ejemplo, ver Alt, «Josua» (KS, I, pp. 176-192); *ídem,* «Erwágungen uber die Landnahme der Israeliten in Paliistina» (KS, I, pp. 126-175); también las obras de Noht, citadas en la nota precedente; *ídem,* HI, pp. 68-84.

(51) Para un resumen adecuado, cf. Wright, BAR, cap. 5. Pueden recomendarse los siguientes artículos: Albright, BASOR, 58 (1935), pp. 10-18; *ídem,* 68 (1937), pp. 22-26; *ídem,* 74 (1939), pp. 11-23; *ídem,* 87 (1942), pp. 32-38; G. F. Wright, BA, III (1940), pp. 25-40. Todos ellos, con todo, deben ser revisados por lo que se refiere a Jericó: cf. Katheleen M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (Frederick A. Praeger, Inc., 1957), cap. XI.

(52) Cf. Albright, BASOR, 74 (1939), pp. 11-23. Ay (la ruina), apenas pudo ser el nombre original del lugar; acaso se llamara Bet-'on (Bet-aven): cf. Jos. 7, 2; 18, 12; I S 13,5.

estaban poco más o menos a kilómetro y medio de distancia, y Betel —como demuestran las excavaciones allí hechas— existió durante todo el tiempo que Ay permaneció en ruinas. Sea lo que fuere, consta al menos que Betel fue destruida en la segunda mitad del siglo XIII por un incendio terrible que dejó una capa de ceniza y restos de varios pies de profundidad. La bien construida ciudad cananea que precedió a la catástrofe fue reemplazada por otra de construcción singularmente pobre, que solamente puede ser atribuida a Israel (hay tres ciudades sucesivas, con idéntica cultura, todas de los siglos XII al XI).

Junto a esto se sabe que varios lugares del sur de Palestina, de los que se nos dice que fueron tomados por Israel, fueron destruidos a finales del siglo XIII. Entre ellos están Debir, o Kiryat-séfer (Jos. 10, 38 ss.), y Lakís (vv. 31 ss.) La primera (probablemente Tell Beit Mirsim, en el suroeste de Judá) fue completamente destruida por un gran incendio; la subsiguiente ocupación es típica de los primeros tiempos de Israel. La segunda (Teel ed-Duweir) fue igualmente saqueada y según parece permaneció desierta durante dos siglos (53). Una fuente hallada en las ruinas lleva anotaciones que datan del año cuarto de un faraón. Si este era Menefta —lo cual ajustaría espléndidamente— Lakís debió caer poco después de 1220. En todo caso, debe indicarse una fecha no muy alejada de este tiempo. Además de éstas, también fue destruida en el siglo XIII Eglón (vv. 34 ss.) —si es que se identifica con Tell el-Hesi, como parece probable—, pero en este caso es imposible una mayor precisión. También se dice que Josué destruyó Jasor (11, 10), ciudad importante de Galilea, localizada en Tell el-Qedah, al norte del lago de Galilea. Recientes excavaciones han mostrado que Jasor, que por entonces era una de las ciudades más grandes de Palestina, fue igualmente destruida en la última parte del siglo XIII, y no hacia 1400, como anteriormente se pensaba (54). El conjunto del relato, por consiguiente, debe ser mirado como un auténtico reflejo de sucesos históricos.

Las pruebas aducidas son verdaderamente notables y no es un método correcto dejarlas a un lado. Es cierto que no justifican cada detalle de la narración bíblica; tampoco nos permiten suprimir las pruebas de que la conquista fue también un proceso complicado. Tenemos que tener presentes dos descripciones de la conquista. Si no se debe armonizarlas artificialmente, tampoco deben ser rechazadas ni la una ni la otra (55). Por complicada que la conquista is-

(53) Cf. Olga Tufnell, *et al.*, *Lachish III: The Iron Age* (Londres, Oxford University Press, 1953), pp. 51 ss.

(54) Cf. Y. Yadin, BA, XIX (1956), pp. 2-11; *ídem*, XX (1957), pp. 34-47; *ídem*, XXI (1958), pp. 30-47; *ídem*, XXII (1959), pp. 2-20. Cf. también Maass, «Hazor und das Problem der Landnahme» *(Von Ugarit nach Qumran* [BZAW, 77, 1958], pp. 105-117).

(55) Acerca de esta materia, cf. especialmente G. E. Wright, «The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1» (JNES, V [1946], pp. 105-114).

raclita de Palestina pudiera ser, y por esquematizada que sea la narración de Josué, puede ser tenido como cierto que en el siglo XIII tuvo lugar una irrupción violenta en el país.

## C. LA FORMACIÓN DEL PUEBLO DE ISRAEL

1. *La complejidad de los orígenes de Israel.* Aunque la documentación que se acaba de aducir sería suficiente para demostrar que la narración bíblica, al menos en sus puntos principales, está arraigada en la historia, no debemos simplificar el problema. Por la Biblia se podría adquirir la impresión de que el nacimiento de Israel fue un simple proceso genealógico: doce hijos de Jacob, con sus familias, setenta personas en total (Gn. 46, 27), bajaron a Egipto y, habiéndose multiplicado, hasta formar una gran multitud, salieron de allí, marcharon en grupo compacto por el desierto, cayeron sobre Palestina y la conquistaron. Pero esto no es tan sencillo. La Biblia también nos da pruebas de que el pueblo de Israel se formó a través de un complicado proceso e incluyó componentes de origen sumamente diverso.

a. *Pruebas tomadas de los relatos del éxodo y del desierto.* Difícilmente pudieron participar en el éxodo todos los antepasados del futuro Israel, ya que el número de los fugitivos no pudo ser muy grande. Cierto que en Nm. (1, 46; 26, 51) se asegura que Israel, en su marcha, pudo juntar unos 600.000 hombres en edad militar, lo cual significaría dos o tres millones en total, contando las mujeres y los niños. Esta cifra, que es elevada aun para la población de Israel bajo la monarquía, está fuera de toda posibilidad para el tiempo del éxodo. No solamente es muy difícil que setenta personas hayan podido multiplicarse tanto en tan poco tiempo, sino que una hueste así, marchando en orden cerrado (y no fue así) ocuparía una extensión más de dos veces superior a la distancia que hay entre Egipto y el Sinaí (56). No tenían por qué temer al ejército egipcio. Aunque el total quedaría drásticamente reducido entendiendo la palabra «mil» ('clef) como una unidad inferior de tribu, estas listas, con todo, representan un período tardío de la historia de Israel (57). Hay aquí, con toda seguridad, una cierta precisación teológica, como si se dijera: ¡todos los que eran israelitas estaban allí! También se puede

(56) Cf. A. Lucas (PQE, 1944, pp. 164-168) quien, sobre la base del incremento de población del Egipto de entonces, calcula que 70 hombres tendrían en 430 años, unos 10.363 descendientes. El lector puede calcular que una muchedumbre de dos millones y medio, marchando en columna de cuatro en fondo, al modo antiguo, alcanzaría una extensión de 350 millas.

(57) G. E. Mendenhall, «The Census List of Numbers 1 y 26» (JBL, LXXVII | 1958], pp. 52-66), defiende, con argumentos persuasivos, que los números se rdicren a las cuotas con que cada clan debía contribuir, en el período de los jueces, siendo el total de 5.500 a 6.000 soldados. Otros ven aquí las listas del censo de David.

decir que el grupo del éxodo *era* Israel, porque sin el éxodo, Israel nunca hubiera existido. Pero no hay que tomar literalmente los números. La misma Biblia nos presenta un grupo mucho más reducido, cuyas necesidades son satisfechas por dos parteras (Ex. 1, 15-22), que cruza el mar Rojo en una noche y que se acorbarda ante un enemigo más numeroso que ellos. El número que participó en el éxodo sería apenas superior a unos cuantos miles. Es difícil que todo el futuro Israel pudiera descender físicamente de ellos.

Por otra parte, ellos mismos eran un grupo mixto, de ningún modo descendientes todos ellos de Jacob. Había allí (Ex. 12, 38; Nm. 11,4) una «compleja multitud» una «chusma»; por implicación, su número era considerable. Se trataba probablemente de esclavos fugitivos, quizá 'apiru, e incluso hasta egipcios (Lv 24, 10). Los nombres egipcios mencionados arriba pueden argüir sangre egipcia en Israel. Había también sangre madianita. El suegro de Moisés era un madianita, de cuyo clan se dice que se unió a Israel en la marcha (Nm. 10, 29-32). Más tarde encontramos a sus descendientes tanto en medio de Israel (Jc. 1, 16; 4, 11) como entre los amalecitas del Négueb (I S 15, 6). Por otra parte, Caleb, figura eminente en la tradición, y cuyo clan se estableció más tarde en el área de Hebrón (p. e., Jos. 14, 13 ss.); (Jc. 1, 10-20), lo mismo que Otniel, que ocupó Debir (p. e., Jos. 15, 16-19; Jc. 1, 11-15) es llamado kenizzita, es decir, perteneciente a un clan edomita (58). Aunque no eran judíos, los calebitas llegaron a ser reconocidos como de aquella tribu en medio de la cual se habían establecido (Jos. 15, 13). Las pruebas no se agotan con esto. Pero bastan para mostrar que Israel, en el desierto, fue una reunión de grupos de origen diverso, alguno de los cuales, sin duda, no procedían ni de Egipto ni del Sinaí, pero que, podemos decir, se hicieron conversos.

b. *Pruebas tomadas de las narraciones de la conquista.* La Biblia insinúa varias veces que la ocupación israelita de Canaán fue un asunto complicado y que Israel mismo era de composición mixta. Ya hemos mencionado el cuadro que presente Jc. 1. El material de este capítulo es diverso, describiendo, sin duda, en parte, los sucesos de la ocupación y en parte el período revuelto de los Jueces, cuando muchas ciudades de Palestina estaban en guerra unas contra otras. (Todas las ciudades hasta ahora excavadas fueron destruidas una o varias veces por este tiempo). El estado incompleto de la conquista es, en todo caso, evidente. Israel no pudo ocupar ni la llanura costera ni la planicie de Esdrelón, mientras que también en la montaña lograban mantenerse algunos enclaves cananeos, como Jerusalén (Jc. 1, 21), que no fue tomada hasta el tiempo de David (II S 5, 6-10). Y dado que la mayor parte de estas tierras fueron incorpora-

(58) Ver la nota 19, supra.

das a última hora a Israel, esto significa que el Israel posterior incluía gentes cuyos antepasados no sólo no tuvieron parte en la conquista, sino que se habían resistido activamente a ella.

Pero pueden traerse pruebas todavía más directas acerca de la absorción de población no israelita. Existía, desde luego, el pueblo de la confederación gabaonita (Jos. 9), que habiendo hecho un hábil pacto con Israel, fue perdonado. Aunque se dice que fueron hechos esclavos, y aunque permanecieron por algún tiempo como grupo aparte en Israel (II S 21;, 1-9), al fin fueron ciertamente absorbidos. El alto de Gabaón fue muy famoso en tiempos posteriores (I R 3, 4-15); conforme a una tradición (I Cr. 16, 39), la Tienda se estableció allí definitivamente. Pero esto no es más que un ejemplo aislado. Registrados entre los clanes de Manasés (Jos. 17, 2 ss.) están Jéfer, Tirsá y Siquem. Los dos primeros están registrados (Jos. 12, 17, 24) como ciudades cananeas conquistadas por Israel, y Siquem fue también una ciudad cananea (amorrea) (Gn. 34) que incluso en el período de los Jueces tenía una población no israelita, y un templo de Baal-Berit (Jc. 9). Estas ciudades cananeas fueron absorbidas por Israel, e incorporadas a la estructura tribal de Manasés.

Aún hay más pruebas de que algunos componentes de Israel habían existido en Palestina antes de que tuviese lugar la conquista. En el sistema clásico de clanes, Rubén, Simeón y Leví son los hermanos mayores, lo cual significa que en algún tiempo habían sido clanes poderosos. Después de la conquista, ya no se dio este caso. Rubén, con sus posesiones de Transjordania expuestas a los saqueos de los moabitas, desapareció virtualmente de la historia hacia el siglo XI. Simeón perdió pronto la independencia, siendo absorbido por Judá (Jos. 19, 1-9). Leví cesó por completo de ser una tribu profana. Sin embargo, nosotros sabemos (Gn. 34; 49, 5-7) que Simeón y Leví habían sido en otro tiempo clanes belicosos que habían atacado alevosamente y conquistado Siquem. Es tentador asociar esto con los sucesos descritos en las cartas de Amarna, donde leemos que los jabirú (hebreos) habían conquistado la tierra de Siquem (59). Cualesquiera que sean los hechos, los jabirú permanecieron en ias cercanías, como lo muestra una estela de Setis I (60). Esto concuerda perfectamente con la narración de Josué, que no nos relata la conquista de la Palestina central. Es claro, en todo caso, que Israel estaba en posesión de estas tierras, ya que su centro tribal estaba allí. Por otra parte las excavaciones en los terrenos de Siquem no prueban que haya habido por este tiempo una destrucción (61). Es probable que estuviese establecida en esta tierra una población jabirú (hebrea) de la

(59) Pritchard, ANET, p. 489 (cf. la catar n.° 289).

(60 Cf. supra. p. 117 y nota 13.

(61) Cf. los informes preliminares: G. E. Wright, BASOR, 144 (1956), l>i). 9-20; 148 (1957), pp. 11-28; también diversos artículos en BA, XX-1, XX-4 (1957).

misma estirpe que los antepasados de Israel. Estos, junto con los cananeos aliados suyos, hicieron un pacto y fueron absorbidos por Israel; Jos. 24 es, probablemente, el recuerdo de este suceso. Y puede añadirse que, aunque no tenemos ningún relato de la conquista de Galilea (salvo el cap. 11), esta región era totalmente israelita hacia el siglo XII (Jc. 5). No podemos dudar, por tanto, que Israel absorbió un pueblo consanguíneo, ya presente en el país, y que no había participado ni en el éxodo ni en la conquista.

Además de esto, existen pruebas de que varios grupos penetraron en Palestina independientemente de la conquista principal, y fueron absorbidos por Israel. El sur de Palestina proporciona el mejor ejemplo. Aquí encontramos, al lado de Judá y Simeón (absorbido a su vez por Judá), kenitas, kenizzitas, yerajmaelitas (I S 27, 10; 30, 29) y otros. Es probable que en su mayor parte se hubieran infiltrado directamente por el sur. Ya hemos dicho (Nm. 14, 4 ss.), que cuando Israel intentó penetrar en el país por esta dirección, fue claramente derrotado en Jormá y obligado a retroceder. Pero otra narración (Nm. 21, 1-3) habla de una gran victoria en el mismo lugar; más tarde encontramos a los kenitas y a otros en posesión de esta área (Jc. 1, 16 ss.) Esto refleja probablemente la penetración de varios grupos procedentes directamente del desierto junto a Cades. Tales grupos fueron eventualmente absorbidos en la estructura de Judá. Hubo también absorción de sangre cananea: testigo Sélaj, hijo de Judá y de una cananea (Gn. 38, 5), y que, sin embargo, fue más tarde el nombre de un clan de Judá que habitó varias ciudades, incluida Maresa (I Cr. 4, 21) (62).

Esto no agota las pruebas. Pero ya se ha dicho lo suficiente para señalar la complejidad del problema con el que nos tenemos que enfrentar, y prevenimos contra una excesiva simplificación. Israel llegó a la existencia a través de un proceso sumamente complejo. La estructura de sus clanes se fue completando con linajes de origen diverso, y no podemos dudar que encontró su forma constitutiva solamente después de su establecimiento en Palestina.

2. *La ocupación israelita de Canaán: Resumen y reconstrucción.* En el intento de presentar las pruebas dentro de un cuadro coherente, sería prudente evitar una reconstrucción demasiado detallada de los hechos. Han sido propuestas muchas de estas reconstrucciones, pero, aunque algunas de ellas se han apoyado suficientemente en las prue-

(62) Estas listas de I Cr. caps. 2 y 4, reflejan las condiciones de la monarquía. M. Noth (ZDPV, 55 [1932], pp. 97-124) la fecha en el siglo nueve. Albright (BASO 125 [1952J, p. 30) prefiere el siglo séptimo, pero con apoyo en tenaces tradiciones de clan.

bas, todas son un tanto especulativas (63). Nosotros, por tanto, nos contentaremos con hablar en términos bastante generales.

a. *Ocupación antes de la conquista.* Ya hemos visto en el capítulo anterior aquel movimiento que trajo consigo una población «amorrea» seminómada a Palestina a comienzos del segundo milenio. Estos pueblos eran de la misma estirpe que los patriarcas hebreos; en realidad, los patriarcas eran una parte, aunque muy pequeña, de esta gran migración. Cuando estos recién llegados se asentaron, establecieron ciudades-Estado según el esquema cananeo. También adoptaron la lengua, la cultura y, en cierta medida, la religión de Canaán, aunque conservaron sus tradiciones patriarcales y perpetuaron el culto a sus dioses ancestrales, identificándolos, sin duda, con los de los altos locales. También hemos visto que los hicsos, que dominaron Egipto en el siglo XVII, pertenecían a la estirpe amorrea y cananea. Esto significa que muchos pueblos de la misma sangre que Israel estaban por aquellos tiempos en Egipto. Quizá hubiera entre ellos algunos miembros del clan de Jacob (¿historia de José?) Pero otros muchos de estos mismos pueblos permanecieron en Palestina y no estuvieron en Egipto nunca. Y con toda seguridad, muchos de los que estaban en Egipto volvieron cuando los hicsos fueron expulsados.

Podemos suponer que, mientras todo esto sucedía, hubo otros grupos semejantes, los últimos en llegar y los menos afortunados, que nunca completaron enteramente la transición de la vida seminómada a la sedentaria. Desarraigados y sin puesto en una sociedad estable, se convirtieron fácilmente en saqueadores y bandidos, e. d., se hicieron jabirú. Todos éstos estuvieron en acción en el período de Amarna en toda Palestina, dondequiera que hubiera paga o esperanza de botín, y no en último lugar, actuaron en el área de Siquem. Quizá entre estos últimos estuvieron Simeón y Leví, cuyas hazañas en Siquem hemos anotado. En todo caso, los jabirú permanecieron en estas cercanías durante el período de la Dinastía XIX (64). Hubo de este modo en Palestina un amplio elemento de la misma estirpe que Israel que no tomó parte ni en el cautiverio egipcio ni en el éxodo. Pero estarían preparados para hacer causa común con Israel, y junto con las ciudades cananeas aliadas con ellos, llegaron a ser una parte de él. Esto explica por qué mucha parte del país, sobre todo en Palestina central, no tuvo que ser conquistada.

b. *Esclavitud egipcia y éxodo.* Aunque los antepasados de Israel entraron, sin duda, en Egipto en el período de los hicsos, otros he-

(63) Algunos de los más significados son: H. H. Rowley, *op. cit.* (ver nota 35); T. ,J. Meek, *Hebrew Origins* (Harper Brothers, 1950); A. T. Olmstead, *History qf Palestina and Syria* (Charles Scribner's Sons, 1931), caps. XIV, XVII; M. B. Rowton, PEQ,. 85 (1953), pp. 46-60 (cf. la réplica de Rowley en *Donum nalalicum H. S. Nyberg oblatum* (Upsala, Almqvist y WilseOs, 1955), pp. 195-204).

(64) Cf. supra, pp. 117 y nota 13.

breos (los jabirú) llegaron o fueron llevados allí en diversas épocas. Amenofis II (ca. 1435-1414) trajo entre sus prisioneros de guerra 3.600 de ellos (65); no sabemos cuántos fueron apresados por otros faraones en sus campañas asiáticas. Por esta razón hemos tenido que ser cautos al establecer una fecha para la bajada de Israel a Egipto. Aunque aún no existía el pueblo de Israel, llegaron, sin duda, en varias épocas, componentes de este pueblo. La historia de José, que es llevado a Egipto para ser encontrado más tarde por sus hermanos, nos da una idea de esta complejidad. Aunque la afirmación (Ex. 6, 18-20) de que el abuelo de Moisés había estado entre los que entraron en Egipto, puede ser armonizada con los 430 años de que habla el cap. 12, 40, suponiendo (¡suposición perfectamente correcta!) que algunas generaciones han sido suprimidas en la lista (66), quizá sería mejor no intentar armonizarla. Puede ser que esto refleje el hecho de que algunos antepasados de Israel habían estado en Egipto desde la época de los hicsos, mientras que otros llegaron recientemente. Es indudable que los hebreos entraron y salieron de Egipto en distintas épocas y de modos totalmente ignorados por nosotros. La memoria de una permanencia egipcia puede haber sido sostenida por muchos del futuro Israel cuyos antecesores no habían participado en el éxodo.

Pero muchos hebreos, sobrevivientes de la ocupación de los hicsos o prisioneros de los faraones del imperio nuevo, permanecían aún en Egipto bajo la Dinastía XIX y fueron empleados en trabajos forzados en los proyectos de construcción de Setis I y Ramsés II. Algunos de éstos (pero no todos, ya que los 'apiru se encuentran en Egipto también en la Dinastía XX), más una chusma mixta (Ex. 12, 38), que incluía esclavos de todas clases, algunos de ellos con tradición patriarcal, otros sin ella, formaron el grupo que efectuó el éxodo en el siglo XIII. Este grupo, guiado por Moisés, se constituyó en núcleo de Israel. En su marcha hacia el Sinaí recibieron su fe peculiar y fueron organizados en alianza como pueblo de Yahvéh.

En vista de lo anteriormente expuesto, es inútil preguntar cuál de las doce tribus estaba en Egipto y participó en el éxodo. Aunque no todo el futuro Israel estaba allí, nunca llegaremos a saber qué elementos fueron eliminados de esta o aquella tribu y sustituidos por otros. Realmente, no podemos hablar de tribus en Egipto, porque no había ningún sistema tribal, solamente un conglomerado de esclavos de diversas procedencias tribales. Es cierto que la Biblia atribuye los papeles más importantes a José y, de los clanes de Lía, a Leví (y nótense los nombres egipcios en la familia de Moisés, ya referidos). Sería capcioso, por tanto, negar que elementos de Lía y de

(65) Pritchard, ANET, p. 247.
(66) Cf. supra, p. 87, y nota 31.

Raquel estuvieran en Egipto. Podemos pensar que algunos componentes del clan de José habían estado desde hacía tiempo en Egipto, y más tarde se unieron, quizá en diversas ocasiones, con elementos de los clanes de Lía (como sucede en la historia de José y sus hermanos). Pero esto es ir más lejos de lo que las pruebas seguras permiten. Posiblemente había en Egipto elementos hallados más tarde en todas las doce tribus. Pero aún no había surgido el clásico sistema tribal. Pues aunque, como veremos, los orígenes de la estructura peculiar de Israel se sitúan en el Sinaí, esta estructura no fue definitivamente fijada hasta después del establecimiento en Canaán. No obstante, dado que el grupo que tuvo las experiencias del éxodo y del Sinaí era el verdadero núcleo y constitutivo de Israel, la Biblia tiene razón, en un sentido profundo, al insistir en que todo Israel estaba allí. Es probable también que todos los clanes posteriores tuvieran elementos que se jactaban de una ascendencia que entroncaba con estos sucesos.

c. *Conquista y absorción.* Según la Biblia, el grupo formado por la alianza en el Sinaí, se movió hacia Cades, en cuyo gran oasis se estableció durante un considerable espacio de tiempo. Allí, sin duda, se puso en contacto con otros grupos que frecuentaban aquella región, incluyendo acaso algunos que habían abandonado Egipto por diversos medios, y otros que también estaban familiarizados con el culto de Yahvéh en su forma pre-mosaica. Podemos suponer que tuvieron lugar numerosas conversiones a la nueva fe. Después, encontrando el camino hacia Palestina cortado por el sur, y la mayor parte de la tierra utilizable del Négueb ocupada por los amalecitas y otros, los israelitas se volvieron hacia atrás y, evitando cuidadosamente el territorio ocupado por Edom y Moab, se dirigieron, dando un gran rodeo, a las tierras altas al este del Jordán, donde cayeron sobre el reino de Jesbón, destruyéndolo (Nm. 21, 21-32). Esto les hizo dueños de la mayor parte de la tierra entre el Arnón y el Yaboq (v. 24); las siguientes conquistas (vv. 33-35) les dieron la posesión de la mayor parte de la altiplanicie de Transjordania. Las narraciones y poemas de Balaam (Nm. 22-24) reflejan sin duda claramente la consternación que estas victorias producían. Aunque no tenemos conocimiento directo de ello, es probable que se hubieran convertido al yahvismo clanes enteros, completando consiguientemente la estructura tribal de Israel. El recuerdo del centro tribal al este del Jordán se conserva en los primeros poemas (especialmente en los caps. 23 y 24) y también en la tradición que subyace en la historia deuteronómica (Dt. 1-4).

En la segunda mitad del siglo XIII tuvo lugar, como lo demuestran abundantes testimonios arqueológicos, un gran asalto por el oeste de Palestina que, por incompleto que fuera, rompió la retaguardia de la resistencia organizada y permitió a Israel trasladar allí su centro tribal. No hay razón para dudar que esta conquista fue, como lo des-

cribe el libro de Josué, un hecho sangriento y brutal. Era la guerra santa de Yahvéh por la que daba a su pueblo la Tierra Prometida (67). Con todo, hay que recordar al mismo tiempo que el *jerem* fue aplicado sólo en algunos casos; la población cananea no fue de ningún modo exterminada. Mucha parte de la tierra ocupada por Israel estaba densamente poblada, y otra mucha habitada por elementos que hicieron causa común con él. Las victorias de Israel ocasionaron un aumento al por mayor de su número. Clanes y ciudades se adhirieron en masa y fueron incoporados a su estructura por medio de un pacto solemne (Jos. 24). Entre estos grupos, incorporados antes o después, había elementos jabirú, varias poblaciones de la Palestina central, la confederación gabaonita (cap. 9), clanes y poblaciones galileas, así como grupos (kenizzitas, kenitas, etc.), muchos de ellos ya yahvistas, que se habían infiltrado en el país por el sur y se habían mezclado con Judá. Aunque el proceso de absorción continuó durante algún tiempo, la estructura tribal de Israel se completó rápidamente y recibió su forma constitutiva. Con esto se puede decir que había comenzado la historia de Israel.

(67) Esto no justifica la suposición de que la guerra santa fuera, por necesidad, puramente defensiva, como hace G. von Rad: *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zurich, Zwingli-Verlag, 1951). Von Rad, como Alt y otros, encuentra poco sentido histórico en la narración de Josué.

# Capítulo 4

# CONSTITUCIÓN Y FE DEL PRIMITIVO ISRAEL

## La Liga Tribal

EN LOS CAPÍTULOS anteriores hemos visto cómo Israel tomó posesión de su tierra y comenzó allí su vida como pueblo. Esto, en sí mismo, no fue un suceso excepcional y la historia apenas se habría fijado en él, si estos nuevos llegados no hubieran traído consigo una fe completamente sin paralelo en el mundo antiguo. No se puede hacer ninguna historia de Israel sin alguna reflexión sobre esta fe, ya que fue lo único que hizo que Israel sobresaliera en su medio ambiente, y le convirtió en el fenómeno distintivo y creador que él fue. Fuera de esto, la historia de Israel ni serla explicable ni, puede añadirse, tendría especial interés. Es necesario, por tanto, que nos detengamos en este punto, para decir algunas palabras referentes a la naturaleza de la primitiva religión de Israel y a las instituciones características en las que se encuentra expresada durante el primitivo período de su historia, aunque sea imposible hacerlo adecuadamente en breve espacio.

Encontramos a Israel en Palestina primeramente como una confederación de doce tribus (una anñctionía). Dentro de esta anñctionía se desarrollaron las tradiciones e instituciones sagradas de Israel y alcanzaron su forma constitutiva. Podría, por tanto, parecer buen método describir primero la naturaleza de la organización tribal del primitivo Israel, antes de estudiar la fe que se encuentra reflejada en estas tradiciones e instituciones constitutivas. Esto, sin embargo, sería, en cierto sentido, invertir los términos. Aunque es verdad que sólo conocemos la religión del primitivo Israel a través de las tradiciones de la anñctionía, de ningún modo fue su religión una mera añadidura a la anñctionía o algo extrínseco a su vida. La anñctionía no creó la fe; por el contrario, fue la fe el constitutivo de la anñctionía. La anñctionía fue una institución sagrada basada en la fe y expresada en la fe. Si no fuera por la naturaleza distintiva de su religión, le hubiera faltado el elemento base que la diferencia de organizaciones semejantes del mundo antiguo. Se debe conceder, por tanto, a la fe del primitivo Israel, la prioridad en nuestra discusión.

## A. LA FE DEL PRIMITIVO ISRAEL

1. *Problema y método.* La naturaleza de la religión del primitivo Israel suscita problemas en torno a los cuales apenas hay acuerdo entre los especialistas. Esto ha sucedido principalmente a causa de que los documentos que la describen han sido clasificados, a partir del resurgimiento del criticismo bíblico, como producto de siglos posteriores. ¿Cómo podemos estar seguros de cuáles son los caracteres primitivos, si hay alguno, en su descripción de la religión monoteísta y cuáles son reflejo de creencias de épocas posteriores? El problema es verdaderamente serio y no puede ser soslayado ligeramente.

a. *La religión del primitivo Israel a la luz de los actuales conocimientos.* Los manuales antiguos describían generalmente la religión de Israel en términos de un desarrollo evolutivo desde las formas inferiores a las más elevadas. Se dudaba que los documentos del Pentateuco pudieran ofrecer información digna de confianza en lo que respecta a las creencias de la misma época mosaica. La elevada idea de Dios y el vigoroso elemento ético de la descripción bíblica de la religión mosaica, así como la noción misma de alianza, han hecho que se la considere generalmente como una proyección al pasado de creencias posteriores. Además, puesto que se daba por supuesto que Israel alcanzó su unidad solamente con el surgir de la monarquía, y puesto que un código de ley y un culto oficial sólo pueden desarrollarse cuando existe un cierto grado de unidad externa, se afirmaba que ambas cosas reflejaban también unas condiciones posteriores. Como resultado, la religión del primitivo Israel fue vaciada de contenido. Fue descrita, convencionalmente, como un henoteísmo, es decir, la adoración exclusiva de una divinidad tribal-nacional, que no niega la realidad de las divinidades patronales de otros pueblos (1). Se creía que el monoteísmo ético apareció sólo en el destierro y después, como resultado del esfuerzo de los profetas.

Hoy día, apenas puede hallarse quien pretenda describir así la religión de Israel. Aparte el reconocimiento de la imposibilidad de considerar la historia de una religión como un simple desarrollo monolineal, y la dificultad de clasificar cronológicamente el material bíblico de acuerdo con el refinamiento de las ideas e instituciones que en ella se encuentran, las pruebas positivas han abierto una nueva perspectiva. Por una parte, el actual conocimiento de las religiones antiguas hace muy discutible que el henoteísmo, en sentido tradicional, existiera en el antiguo Oriente. Las religiones antiguas fue-

(1) Los especialistas bíblicos emplean, en general, este sentido; cf. *New Standart Dictionary qf the English Language,* Funk & Wagnalls Company, 1955. En sentido lato, el vocablo es muchas veces sinónimo de «monolatría»: p. e. *Webster's New World Dictionary* (The World Publishing Company, 1953), «creer en un dios sin negar la existencia de otros».

ron todas politeísmos desarrollados, a cuyos dioses se concedía el dominio cósmico, y eran de un tipo más elevado que el dios tribal-nacional asignado a Israel. Aparecieron tendencias de sentido monárquico e incluso monoteísta (2), y surgió una religión que, al menos en un caso (culto de Atón) bordeó el monoteísmo. Si la fe de Israel hubiera sido henoteísta, resultaría difícil explicar por qué una religión comparativamente tan primitiva, fue la única que alcanzó tan incomparables alturas. El henoteísmo es, con toda evidencia, una descripción insuficiente de la fe del primitivo Israel.

Por otra parte, como todos los estudios sobre unidades individuales de tradición han revelado que todos los documentos contienen un material de mayor antigüedad que los mismos documentos escritos, se ha visto claramente que de ningún modo carecemos de testimonios directos de la fe del primitivo Israel, como se había supuesto formalmente. Además, el reconocimiento de la importancia de la anfictionía, sobre lo que volveremos más adelante, ha evidenciado que la unidad de Israel data de fecha anterior a la monarquía; sus tradiciones sagradas e instituciones características habían alcanzado ya su forma constitutiva en los primeros tiempos de su vida en Palestina. Se impone, pues, un cuadro más positivo de la religión del primitivo Israel.

b. *Fuentes primarias de conocimiento.* No obstante, al describir la religión del primitivo Israel es necesario ponerse cuidadosamente en guardia contra los anacronismos. Nosotros, por tanto, basaremos nuestra discusión, en la medida de lo posible, sobre el material que parezca, con razonable probabilidad, remontarse a los primeros tiempos de la vida de Israel como pueblo (siglos X y anteriores). Este material no es, de ningún modo, insignificante. Hoy día es generalmente admitido que gran parte de la materia legal del Pentateuco se remonta a los primeros períodos. El Código de la Alianza (Ex. 21-23; cf. cap. 34), lejos de datar del siglo noveno, como aseguraba la crítica ortodoxa, se remonta con toda certeza, a un origen muy anterior y refleja los procedimientos legales de los días de la anfictionía (3). El material básico de los otros códigos legales (D y H), es asimismo de origen muy antiguo (4). En cuanto al decálogo, representa un elemento fundamental y original de la fe de Israel, como se verá después. Realmente, no hay motivo serio para pensar que no se

(2) Cf. Albright, FSAC pp. 209-236, para una revisión de las pruebas.

(3) Es posible que fuera codificado en los comienzos de la monarquía, pero <l material es más antiguo. H. Cazelles, *Eludes sur le Code de VAlliance* (París, Letouzry el Ane, 1946), llega a datar gran parte de este material legal en la generación de Moisés.

(4) Cf. G. von Rad, *Deuteronomiumstudien* (FRUANT, 1948[2]); G. E. Wright, lli, II (1953), pp. 233-326. Para el material de H. recientemente K. Elliger, ZAW, (¡7 (1955), pp. 1-25.

encuentre en su forma original mosaica (5) (detrás de las versiones paralelas de Ex. 20 y Dt. 5). Además de las leyes, los documentos aportan otros muchos materiales de gran antigüedad, teniendo especial importancia algunas confesiones cúlticas insertas en la literatura deuteronómica (Dt. 6, 20-25; 26, 5-10a; Jos. 24, 1-13 (6). Además, una comparación entre los documentos J (fijado con probabilidad en el siglo X) y E muestra que los elementos básicos de la tradición del Pentateuco y los temas principales de su teología habían sido ya fijados en el período de los jueces (7). Añádase a esto que de las historias de los jueces y de otros relatos antiguos pueden sacarse valiosas aclaraciones relativas a la fe de Israel y a las prácticas de su período primitivo, que aunque fijadas en los libros mucho después, se remontan, por tradición oral y —o— escrita a los tiempos primeros.

Igual importancia tiene, a este respecto, un grupo de poemas que, comparados con la literatura cananea de Ras Samra (siglo XIV), parecen proceder, sustancialmente, en su forma actual, de los primeros tiempos de la historia de Israel (8). Entre éstos se encuentran el canto de Débora (Jc. 5), que parece ser contemporáneo, al menos virtualmente, de los sucesos descritos (siglo XII); la Bendición de Jacob (Gn. 49) encuadra perfectamente, al menos en su mayor parte, en el período de los jueces (9); los oráculos de Balaam, Nm. 23-24) (10);

(5) Esto no está, de ningún modo, admitido por todos. Cf. especialmente G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (The Biblical Colloquium, 1965), también H. H. Rowley, «Moses and the Decalogue» (BJRL, 34 [1951], pp. 81-118); W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels (Historia Mundi* II [Berna, Francke Verlag; Munich, Lehnen Verlag, 1953]), pp. 385-388, y otros muchos.

(6) Cf. G. von Rad, *Das formgeschichlliche Problem des Hexateuchs* (BWANT, IV 26 (1938); reimpreso, *Ídem, Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1958), pp. 9-86. Para un resumen en inglés, cf. G. E. Wright, JBR, XVIII (1950), pp. 216-225.

(7) Cf. Noth, *Üeberlieferungsgeschichte des Pantateuchs* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1948), pp. 40-44.

(8) Para el método seguido, y la influencia de los estudios ugaríticos en la Biblia, cf. F. M. Cross y D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography* (American Oriental Society, 1952); W. F. Albright, «The Oíd Testament and Canaanite Language and Literature» (CBQ., VII [1945], pp. 5, 31); H. L. Ginsberg, «The Ugaritic Texts and Textual Criticism» (JBL, LXII [1943], pp. 109-115); también los artículos de Albright, Cross y Freedman, etc., en las notas siguientes. Otros, sin embargo, se muestran reservados respecto de este método: recientemente, S. Mowinckel, VT, V (1955), pp. 13-33.

(9) Recientemente, J. Coppens, «La bénédiction de Jacob» (VT, Supl. vol. IV [1957], pp. 97-115); O. Eissfeldt, «Silo und Jerusalen» *(ibid.* pp. 138-147). Cf. con todo J. Lindblom (VT, Supl. vol. I [1953], pp. 78-87), que la coloca en los comienzos del reino de David. Debe de advertirse al lector que otros especialistas prefieren, para éste y otros poemas, aquí enumerados, fechas más tardías.

(10) C. Albright, «The Oracles of Balaam» (JBL, LXIII [1944], pp. 207-233).

el canto de María (Ex. 15, 1-18, 21) (11); la Bendición de Moisés (Dt. 23) (12); partes del Salmo de Habacuc (Hab. 3) (13); poemas tales como Sal. 68 (14); Sal. 29 (15)0 y sin duda otros más. Así pues, tenemos una impresionante abundancia de material que nos proporciona testimonios de primera mano en lo que toca a la fe de Israel entre los siglos XIII y X a.C. Desde luego, es difícil, y a veces imposible, distinguir entre la contribución propia de Moisés y de las creencias de la época del desierto y las características que se desarrollaron después del establecimiento en Palestina. Con todo, no hay razón para pensar que la fe de Israel cambiara con la sedentarización, o que adquiera su carácter esencial después de este acontecimiento. Por el contrario, las pruebas nos obligan a encuadrarla, en todos sus elementos esenciales, en la época del desierto y atribuirla a Moisés, que aparece así, de acuerdo con la Biblia, como el gran fundador de Israel.

2. *La sociedad de la Alianza.* El Dios de Israel, desde el comienzo de su historia, fue Yahvéh (en nuestras antiguas traducciones españolas Jehová, el Señor, y, a veces, Dios). Está suficientemente claro que fue Israel quien trajo consigo, del desierto, este culto a Yahvéh, pues, como hemos visto, no es posible hallar ninguna huella de él en Palestina, ni en otros lugares, antes de su llegada. Dudar que esta fe le fue comunicada por una gran personalidad religiosa, es decir, por Moisés, es completamente subjetivo. La idea israelita de Dios fue única en el mundo antiguo y un fenómeno que no admite explicación racional. No obstante, entender su fe a base de conceptos de divinidad es un error fundamental que lleva a una lectura equivocada de todo el Antiguo Testamento. La religión de Israel no se

(11) Cf. Cross y Freedman, «The Song of Miriam» (JNES, XIV [1955], pp. 237-250). Atendidos los argumentos que aquí se aducen, no es necesario colocar este poema después de la edificación del Templo (como recientemente Mowinckel, VT, V (1955), p. 27, y especialmente R. Tournay, RB, LXV (1958), pp. 335-357, eme lo colocan en la época de Josías).

(12) Cf. Cross y Freedman, «The Blessing of Moses» (JBL, LXVII [1948], pp. 191-210); recientemente y con opinión contraria, R. Tournay, RB, LXV (1958), pp. 181-213.

(13) Cf. Albright, «The Psalm of Habakkuk» *(Studies in Oíd Testament Prophecy,* 11. H. Rowley, ed (Edimburgo, T. & T. Clark, 1950), pp. 1-18.

(14) Albright, «A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems» (HUCA, XXIII [1950/51], parte I, pp. 1-39), que considera esta composición como una colección de *incipils* que van de los siglos trece al diez, llevada a cabo hacia la época de Salomón. Cf. también S. Iwry, JBL, LXXI (1952), pp. 161-165. S. Mowinckel *(Ihr Achtundsechzigste Psalm* [Oslo, J. Dybwad, 1953], da una interpretación completamente diferente, pero fecha la composición, en su forma original, en la época ilc Saúl.

(15) Cf. T. H. Gaster, «Psalm 29» (JQR, XXXVII [1946-47], pp. 55-65); 1\ M. Cross, BASOR, 117 (1950), pp. 19-21. Es posible que hacia el siglo diez fueran adaptados para uso israelita otros salmos cananeizantcs (p. e. sal. 18 [II S. cap. 22J; 45); cf. Albright, ARI, pp. 128 ss.

apoyaba en proposiciones teológicas abstractas, sino en el recuerdo de experiencias históricas interpretadas y respondidas en fe. Israel creyó que Yahvéh, su Dios, le rescató con mano fuerte de Egipto e hizo de él su pueblo, por medio de una alianza.

a. *El pueblo de Yahvéh: elección y alianza.* Es cierto que las nociones de elección y alianza no tuvieron un concepto formal en el primitivo Israel. Pero ambas son fundamentales para entenderse a sí mismo y entender a su Dios desde los comienzos.

Cuanto a la elección, no es posible hallar un solo período en la historia de Israel en el que no haya creído que era el pueblo elegido de Yahvéh (16), y que su llamamiento fue señalado por la liberación del éxodo. En los períodos posteriores el concepto es tan obvio que no es necesario insistir en ello. Baste recordar cómo los profetas y escritores deuteronómicos, para no decir nada de la unanimidad práctica de la literatura bíblica posterior, se remiten continuamente al éxodo como a inolvidable ejemplo del poder y de la gracia de Yahvéh llamando a su pueblo para sí. Pero aun concediendo que sus expresiones fueron más claras y su vocabulario más característico en la literatura de los siglos VII y VI (17), la noción de elección fue algo dominante en la fe de Israel ya desde el principio. Es central en la teología del yahvista (siglo X) que, habiendo narrado la vocación de Abraham, encuentra cumplidas las promesas en los sucesos del éxodo y de la conquista. Y el yahvista, como ya hemos dicho, encontró presentes estos temas en las tradiciones con que trabajó. La elección de Israel es, además, el tema del credo cúltico de los tiempos iniciales (Dt. 6, 20-25; 26, 5-10a; Jos. 24, 2-13) y es frecuentemente aludida en los poemas más antiguos. Israel fue rescatado de Egipto (Ex. 15, 1-18) por un acto de amor de Dios *(jésed)* y llevado a su «campamento santo» (v. 13); es un pueblo separado, salvado por Yahvéh (Num. 23, 9; Dt. 33, 28 ss.), seguro bajo la continua protección de su acción poderosa (Jc. 5, 11; Sal. 68, 19 ss.) De todo esto se deduce claramente que la noción de elección es verdaderamente primitiva. Y habría que añadir que en ninguno de sus escritos (hay que hacer notar cómo las más antiguas tradiciones narrativas presentan, en general, a Israel como cobarde, desgraciado y rebelde) se atribuye la elección a ningún mérito por parte de Israel, sino solamente al favor inmerecido de Yahvéh.

(16) Para la noción de elección, ver H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Londres, Lutterworth Press, 1950); C. E. Wright, *The Oíd Testament Against Its Environment* (Londres, S. C. M. Press, Ltd., 1950); también K. Galling, *Die Erwáhlungstraditionen Israels* (BZAW, 48 [1928]).

(17) Th. C. Vriezen, *Die Erwahlung Israels nach dem Alten Testament* (Zurich, Zwingli-Verlag, 1953). Pero cf. K. Koch, ZAW, 67 (1955), pp. 205-226, para la misma terminología sobre los salmos.

Igualmente primitivo es el concepto de alianza (18). Debido a que la palabra «alianza» *(berith)* se encuentra raramente en la literatura del Antiguo Testamento antes del siglo VII, también la idea ha sido declarada, con frecuencia, como posterior. Esto es completamente erróneo. No solamente la idea de alianza se halla muy destacadamente ya en los primeros estratos del Pentateuco, para que pueda ser desechada, sino que sin ella el Antiguo Testamento sería, en su mayor parte, inexplicable. De hecho, el orden de anfictionía de los primeros tiempos de Israel fue, como veremos, una orden de alianza. Y puesto que las antiguas naciones hicieron repetidamente alianzas (es decir, tratados) sin designarlos con una palabra especial, podemos suponer que Israel hizo lo mismo. Los primeros profetas evitaron probablemente el uso de la palabra porque era tomada en un sentido que ellos no podían admitir. Apenas puede haber duda de que la verdadera existencia de Israel fue cimentada en la creencia de que sus antepasados pactaron con Yahvéh en el Sinaí el ser su pueblo.

La creencia en la elección y en la alianza se apoya así, en definitiva, en el recuerdo de sucesos históricos, tal como han sido transmitidos por los que tomaron parte en ellos y que fueron el núcleo de Israel. Aunque no podemos comprobar los detalles de la narración bíblica, tienen una indudable base histórica. No hay razón, por tanto, para dudar que esclavos hebreos salieron de Egipto de una manera extraordinaria (¡y bajo la dirección de Moisés!) y que ellos interpretaron su liberación como una benévola intervención de Yahvéh, el «nuevo» Dios en cuyo nombre se dirigió a ellos Moisés. No hay tampoco razón objetiva para dudar que este mismo pueblo se dirigió al Sinaí, donde pactó alianza con Yahvéh para ser su pueblo. Con esto, quedó fundada una nueva sociedad allí donde antes no la había, una sociedad no basada en la sangre, sino en una experiencia histórica y en una decisión moral. Como el recuerdo de estos sucesos fue llevado a Palestina por los que los experimentaron, y como la anfictionía se fundó en torno a la fe yahvista, el éxodo y el Sinaí se convirtieron en la tradición constitutiva de todo Israel: los antepasados de todos los nuestros fueron guiados por Yahvéh a través del mar y hechos su pueblo en el Sinaí por medio de una alianza solemne.

b. *Forma de la alianza.* Ha sido demostrado recientemente (19) que la forma de la alianza, que encuentra su mejor expresión en el decálogo, tiene estrechos paralelos en algunos pactos de soberanía (es decir, tratados entre el Gran Rey y sus vasallos) del imperio hi-

(18) Para la importancia de la alianza en la teología paleotestamentaria, cu todos los períodos, ver especialmente W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* vol. I (Stuttgart, Ehrenfried Klotz Verlag, 1957[2]).

(19) Cf. Mendenhall, *op. cit.* (cf. nota 5), sobre el que está basada la discusión ()iic sigue.

tita. El hecho de que tratados de este tipo no estén claramente atestiguados en períodos posteriores (20), y haya, sin embargo, evidentes ejemplos de ellos hacia la época mosaica, y aun antes, ha conducido a una consolidación de la creencia en la antigüedad de la alianza y del decálogo de Israel.

Los tratados en cuestión incluyen, típicamente, un preámbulo, que trae el nombre y título del Gran Rey (cf. «Yo soy Yahvéh, tu Dios», Ex. 20, 2a), y un prólogo, en el cual el rey recuerda a sus vasallos sus actos de benevolencia, que les obliga a una gratitud perpetua (cf. «que os saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre», Ex. 20 ab). Como en el decálogo, se emplea la forma de discurso directo. También están incluidas las cláusulas que contienen las obligaciones impuestas a los vasallos y que éstos deben aceptar. Típicamente, estas cláusulas prohiben las relaciones con gente extraña al imperio hitita y también la hostilidad con otros vasallos suyos (cf. en general las dos partes del decálogo). Se exige respuesta cuando se las llama a las armas; el incumplimiento de este punto es considerado como ruptura del tratado (cf. Jc. 5, 14-18, 23; 21, 8-12). Los vasallos deben depositar ilimitada confianza en el Gran Rey, presentarse anualmente ante él con el tributo (cf. Ex. 23, 17; Dt. 26, 5-10a; I S 1, 21), y someter a él todas las controversias con otros vasallos (cf. la adjudicación al santuraio de algunos casos de controversia (¿) Dt. 17, 8-13). Se estipula que el tratado sea depositado en el santuario local y sea periódicamente leído en público (cf. una tradición semejante en Israel, p. e., Dt. 10, 5; 31, 9-13). En los tratados hititas son invocados diversos dioses y diosas, dato que falta, naturalmente, en la Biblia (pero cf. Jos. 24, 22, 27, donde el pueblo mismo y las piedras consagradas sirven de testigo de la alianza). Las sanciones están suplidas, típicamente, en estos tratados, por una serie de bendiciones y maldiciones invocando a los dioses (cf. fórmulas semejantes en la Biblia, p. e., Dt. caps. 27 y 28).

Estas características ilustran la antigüedad de la forma de la alianza y parte de su significado: en ella los clanes israelitas aceptan la soberanía de Yahvéh y, como vasallos suyos, se comprometen a vivir bajo su dominio en una tregua sagrada, unos con otros. Se notará que esta forma es marcadamente diferente de la de la alianza patriarcal, aunque ciertamente muchos rasgos de esta alianza hayan podido preparar el camino para la primera. Aquella alianza descansaba en promesas incondicionales para el futuro y en ella el creyente sólo estaba obligado a tener confianza. En ésta, por el contrario, la alianza se fundamenta en actos gratuitos ya ejecutados, y lleva consigo una grave obligación. Las dos formas llegarían, más tarde, a una cierta tensión, como veremos.

(20) Se ha defendido que la estela de Sujin del siglo octavo ofrece un paralelo aramco tardío: cf. J. A. Fitzmyer, CBQ,, XX (1958), pp. 444-476.

c. *Las obligaciones de la alianza.* La alianza fue la aceptación por parte de Israel de la soberanía de Yahvéh. Y es de aquí precisamente de donde arranca la noción del gobierno de Dios sobre su pueblo, de Reino de Dios, tan capital en el pensamiento de ambos Testamentos (21). Aunque dicho concepto ha sufrido muchos cambios en el curso de los siglos, no es una noción tardía que presuponga la monarquía, ya que la organización tribal de Israel fue una teocracia, bajo la soberanía de Yahvéh (22). Los símbolos del culto primitivo eran símbolos de esta soberanía: el arca era el trono de Yahvéh (Nm. 10, 35 ss.) (23), la vara de Moisés era su cetro, las suertes sagradas sus tablas del destino. Los poemas primitivos le proclaman, en ocasiones dadas, rey (Ex. 15, 18; Nm. 23, 21; Sal. 29 10 ss.; 68, 24). Se debe notar que una creencia así difícilmente pudo haberse desarrollado *dentro* de la anfictionía; fue, más bien, el constitutivo de la anfictionía. Sus orígenes, por tanto, deben ser buscados en el desierto, y, podemos suponer, en la obra del mismo Moisés.

De este modo el pacto no fue, en ningún sentido, un contrato entre iguales, sino más bien la aceptación por parte del vasallo de las proposiciones del supremo Señor. Esto permitió la imposición de condiciones en la elección e introdujo en la noción que Israel tenía de sí mismo, como pueblo elegido, una nota moral que nunca le sería permitido olvidar, aunque lo intentara. No fue un pueblo superior, favorecido porque lo mereciera, sino un pueblo desvalido, que ha recibido una gracia inmerecida. Su Dios-Rey no era un genio nacional, unido a él por lazos de sangre y culto, sino un Dios cósmico, que le ha elegido a él en medio de una aflictiva situación y a quien él ha elegido por un acto moral libre. Su sociedad estaba así fundamentada no en la naturaleza sino en la alianza. Estando basada la obligación religiosa en el favor preveniente de Yahvéh, la alianza no garantizaba a Israel, de ningún modo, el beneplácito de Yahvéh para el futuro como algo que le fuera debido. La alianza se mantendría solamente mientras fueran cumplidas las estipulaciones divinas; su mantenimiento requería obediencia y renovación continua, en cada generación, por medio de una elección moral libre. Las estipu-

(21) Ver especialmente Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* vol. I, pp. 11 ss., etc., *ídem, Religionschichte Israel* (ver nota 5), pp. 384 ss.

(22) Cf. A. Alt, «Gedanken über dar Kónigtum Yahwes» (KS, I, pp. 345-357); también G. E. Wright, JNES, I (1942), pp. 404-414. Todas las religiones antiguas tuvieron la idea de realeza de dios. Acaso el hecho de que la palabra *melek* se refiera, en la Palestina contemporánea, a un reyezuelo de ciudad —lo que, con todo absoluteidad, no era Yahvéh— pueda explicar por qué en el primitivo Israel se llama raras veces a Yahvéh «rey» (cf. Wright, JBL, LXXVII [1958], pp. 43 ss.

(23) Albright (JBL, LXVII [1948], pp. 387 ss.) sugiere que el nombre del arca era «(nombre de) Yahvéh de los ejércitos, entronizados obre los querubines» (cf. I S 4, 4). Sobre este simbolismo, cf. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* vol. I, pp. 59-68; Alt, *ibid.,* etc. --

laciones de la alianza consistían primariamente en que Israel aceptase el dominio de su Dios-Rey, que no tuvieran trato con ningún otro dios-rey y que obedeciera su ley en todos los tratos con los demás súbditos de su dominio (e. d., la alianza con los hermanos). Estas estipulaciones explican la dirección de las recriminaciones proféticas posteriores contra el pecado nacional y también la gran importancia de la ley en Israel durante todos los períodos de su historia.

d. *Alianza y promesa.* La fe del primitivo Israel estuvo igualmente caracterizada por una confianza en las promesas divinas y una exhuberante expectación de sucesos favorables en el futuro. Sería, sin duda, equivocado hablar de éste como de una escatología. No se puede hallar una doctrina de «cosas últimas» en la religión del primitivo Israel, ni siquiera, en realidad, de anticipación de algún final de sucesos dentro de la historia que pueda ser calificado, al menos en sentido amplio, como una escatología. No obstante, los orígenes de la futura esperanza de Israel, que un día habían de desembocar en una escatología completamente desarrollada, se apoyan en su fe en la antigua alianza. Aunque buena parte del lenguaje y la forma pueda haber sido tomada de los pueblos paganos vecinos de Israel, es imposible considerar la escatología del Antiguo Testamento como un préstamo de estos mismos pueblos. Dado que carecieron de todo sentido histórico, las religiones paganas no desarrollaron ni remotamente una escatología. Tampoco se originó en el culto real posterior, y menos aún fue una proyección al futuro de ambiciones nacionales frustradas, aunque estas cosas ciertamente influyeron profundamente en su desarrollo. Sus orígenes se remontan a la estructura de la misma fe primitiva de Israel (24).

Esto apenas puede sorprender. El elemento promesa fue, como ya hemos visto, una característica original de la religión patriarcal. Y puesto que el núcleo de Israel provino de esta ambiente, era de esperar que, una vez que las divinidades patriarcales fueran identificadas con Yahvéh, este elemento entraría dentro de la fe constitutiva de Israel. Por otra parte, Yahvéh no se presentó a Israel en Egipto como el mantenedor de un *status quo*, sino como un Dios que llama a su pueblo de la nada a un futuro nuevo, a una esperanza. Y la alianza, aunque pidiendo obediencia estricta a sus cláusulas, so pena de ser rechazados, llevaba también la certeza implícita de que, cumplidas sus obligaciones, el favor del supremo Señor permanecería eternamente.

En todo caso, se puede ver reflejada en la primitiva literatura de Israel una exhuberante confianza en el futuro. Antiguos poemas narran cómo Yahvéh liberó a su pueblo, a quien pudo conducir a su

(24) La nuestra es esencialmente la misma posición de Eichrodt; cf. *Theologie des Alten Testamente*, vol. I (ver en nota 18), pp. 336-341.

«campamento santo», y después, victoriosamente, a la Tierra Prometida (Ex. 15, 13-17). Describen a Israel como un pueblo bendecido por Dios (Nm. 23, 7-10, 18-24), receptor de la promesa (v. 19), contra el cual no vale ninguna maldición ni encantamiento. Le serán dadas abundantes riquezas (Nm. 24, 3-9; Gn. 49, 22-26; Dt. 33, 13-17) y la victoria sobre todos sus enemigos (Dt. 33, 25-29); quien le bendiga será bendito, y quien le maldiga será maldito (Nm. 24, 9 s.; Jc. 5, 31; Gn. 12, 3). De este modo, sin duda, le alentaron desde los tiempos más antiguos sus poetas y videntes, prometiéndole la continua posesión de su tierra y la bendición de su Dios. Aunque esta esperanza estuvo impregnada de elementos terrenos, contiene, no obstante, los gérmenes de cosas más altas.

Estas características —elección y alianza, cláusulas de la alianza y sus promesas— constituyeron la estructura de la fe de Israel desde sus orígenes, y así permanecieron a todo lo largo de su historia. Aunque el transcurso de los años trajo consigo muchas mudanzas, la fe de Israel nunca cambió esencialmente su carácter.

3. *El Dios de la alianza.* Debemos aclarar de nuevo que la fe de Israel no se centró en una idea de Dios. No obstante, su concepción de Dios fue, desde el principio, tan notable y tan sin paralelo en el mundo antiguo que es imposible apreciar la singularidad de su fe sin alguna discusión sobre ella.

a. *El nombre de «Yahvéh».* El nombre del Dios de Israel fue, como ya hemos dicho, Yahvéh. La discusión sobre el significado de este nombre, acerca de lo cual hay poco acuerdo entre los especialistas, está fuera de cuestión en este lugar. Es probable, sin embargo, que Yahvéh sea una forma causativa del verbo «ser». Así la enigmática expresión de Ex. 3, 14, en forma original de tercera persona *(yahweh aser yihweh),* significaría «el que causa el ser de todo lo que viene a la existencia», es decir, Yahvéh es el creador de todo y el poder que todo lo mueve (25). Esta explicación es razonable desde un punto de vista gramatical y tiene a su favor textos egipcios del imperio nuevo donde fórmulas semejantes son aplicadas a Amón Re' y Atón. En el transcurso del tiempo, perdida su fuerza verbal, Yahvéh se convirtió meramente en un nombre propio. Si todo esto es cierto, debemos advertir que Israel adoró desde el principio no

(25) Esta explicación' propuesta por primera vez por P. Haupt, ha sido repetidamente defendida por Albright: p. e., JBL, XLIII (1924), pp. 370-78; *ibid.,* LXVII (1948), pp. 377-381; FSAC, pp. 259-261. Incluyen la discusión, recientemente extendida, A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Oíd Testament Divine Ñames* (Helsinki, Societas Orientalis Fennica, 1952); B. N. Wambacq, *L'épithéte divine Tahvé Seba'ot* (Brujas, Desclée de Brouwer, 1947). Para lisias exhaustivas de la literatura más importante, cf. Th. Vriezen, *Theologie des Alien Tcslaments in Grundzügen* (Wageninngen, H. Veenman & Zonen, 1956), pp. 164-168; P. van Imschoott, *Theologie de l'Ancien Testament* (Tournai, Desclée et **Cic.** 1954), p. 7. ^

una divinidad local de la naturaleza, sino un Dios supremo, con dominio cósmico. En el contexto de Ex. cap. 3, y en los capítulos siguientes, Moisés reclama para su Dios nada menos que el título y las prerrogativas del dios principal del panteón egipcio.

b. *Sólo Yahvéh es Dios.* Desde sus comienzos, la fe de Israel prohibió la adoración de cualquier otro Dios que no fuera Yahvéh. Esta prohibición, expresada en su forma clásica en el primer mandamiento (donde las palabras: «delante de mí» tienen el sentido de «fuera de mí», cf. RSV, marg. y también Ex. 22, 20; 34, 14), está en perfecta consonancia con la naturaleza de la alianza: el vasallo únicamente puede tener un supremo señor. Aunque los israelitas adoraron con frecuencia a otros dioses, como abundantemente lo testifica el Antiguo Testamento, nunca se le excusó o perdonó esta falta. Yahvéh es un Dios celoso, que no tolera rivales (Ex. 20, 5). Ni siquiera se pensó que pudiera tener rivales. Creador de todas las cosas, sin intermediario o ayuda (Gn. 2, 4b-25, J) no tuvo panteón, ni esposa (el hebreo carece de una palabra que signifique «diosa»), ni descendencia. Consiguientemente, Israel no desarrolló ningún mito ni aceptó ninguno a no ser desvitalizándolo. Esta emancipación de poemas míticos es muy primitiva y puede observarse en la más antigua literatura de Israel. Así, por ejemplo, en Ex. 15, 1-18, el mar no es un Monstruo del Caos, Yara o Tiamat, sino solamente el mar; el enemigo con el que Yahvéh tiene que luchar es el faraón de Egipto, y no algún poder cósmico. Por lo que respecta a los dioses de Egipto, no son considerados dignos de mención.

Es cierto que a Yahvéh se le creía rodeado de un ejército de los cielos, o una asamblea, sus ángeles, o «sus santos» (Dt. 33, 2; Sal. 29, 1; Gn. 3, 22; 11, 7, etc.) En un pasaje (Sal. 82) los dioses de las naciones son descritos como miembros de esta asamblea que por su mal comportamiento han sido degradados al estado de mortales. La noción de corte celestial fue común a Israel y a sus vecinos paganos. Pero, aunque existió repetidamente la tentación de rendir culto a estos seres, fue algo siempre censurado (p. e., Dt. 4, 19; II R 23, 4; Jr. 8, 2). Por otra parte, la corte celestial jugó, cuando podía, un papel más importante en los períodos posteriores que en los primeros (p. e., I R 22, 19-23; Is. cap. 6; Job. caps. 1 y 2; Is. 40-48 *passim;* Nh. 9, 6) (26). Esto no demuestra en sí mismo la existencia de un politeísmo, sino de ángeles, demonios y santos en la teología judía o cristiana. En la fe constitutiva de Israel, Yahvéh nunca estuvo rodeado de o colocado en un panteón. En realidad, el hecho de que sea llamado «Elohim» (Dios en plural), constituye probablemente

(26) Acerca de este asunto, cf. Wright, *op. cit.* (en nota 16), pp. 30-41; también F. M. Cross, «The Council of Yahvéh in Second Isaiah» (JNES, XII, [1953]), pp. 274-277.

una indicación de que él *es* el panteón (27). Se puede añadir que las divinidades patriarcales sobrevivieron sólo identificadas con Yahvéh, pero no como rivales o como dioses subordinados.

c. *¿Fue monoteísta la religión mosaica?* La cuestión es planteada con frecuencia, y probablemente es inevitable que así sea (28). Pero es una cuestión estéril hasta que no sean bien definidos los términos. Es preciso recordar que nosotros planteamos la pregunta según nuestras propias categorías de pensamiento y colocamos en ellas a un pueblo antiguo que no pensaba según estas mismas categorías. Si se habla de monoteísmo en sentido ontológico, entendiendo por tal la afirmación explícita de que sólo existe un Dios, se puede preguntar si la fe del primitivo Israel encaja en esta concepción. Pues aunque le estaba prohibido adorar otros dioses, fuera de Yahvéh, su literatura primitiva no niega explícitamente la existencia de otros dioses. Hay, además, pasajes donde la existencia de otros dioses parece ser ingenuamente supuesta (v. g., Ex. 18, 11; Jc. 11, 24; I S 26, 19) —aunque hay que notar que estos pasajes son casi tan frecuentes en períodos posteriores— cuando Israel era ciertamente monoteísta (p. e., Dt. 4, 19; Sal. 95, 3; 97, 9; II Cr. 2, 5) como en los primeros y pueden representar en buena parte una acomodación del lenguaje, como cuando nosotros hablamos de los dioses del Congo. Por otra parte, si queremos evitar la palabra «monoteísmo» nos será difícil encontrar otra más satisfactoria. Ciertamente la fe de Israel no fue politeísta. Ni siquiera un henoteísmo o una monolatría, ya que, aunque no se negaba expresamente la existencia de otros dioses, tampoco fue admitido su estado, indulgentemente, como de dioses. A causa de estas dificultades, muchos especialistas buscan un término de compromiso: monoteísmo incipiente, monoteísmo implícito, monoteísmo práctico, y otros semejantes. —

Lo mejor, probablemente, es mantener la palabra «monoteísmo» para designar la fe del primitivo Israel. Pues aunque no fue un monoteísmo en sentido filosófico, lo fue, con probabilidad, en aquella única manera en que el mundo antiguo habría entendido el término. Israel no negó la existencia teórica de otros dioses, cuyas imágenes pudo ver por todas partes. Pero sí que negó el poder de estos dioses para realizar aquello que sus fieles les pedían; en definitiva, negó la

(27) En algunas cartas de Amarna (p. e. Nos. 147, 270, 271, 280 [cf. Prit-r.híird, ANET, pp. 483-490]) el vasallo se dirige al faraón como a su «panteón». Cr. Albright, FSAC, pp. 213 ss.; M. H. Pope, *El in the Ugaritic Text* (VT, Supl, vol. II [1955]), pp. 20 ss.

(28) La defensa clásica del monoteísmo mosaico es la de Albright: FSAC, pp. 257-272; cf. también Wright, *ibid* (Ver nota 25). En fuerte desacuerdo, ver T.J. Mcek.JBL, LXI (1942),"pp- 21-42; *ídem,* JNES, II (1943), pp. 122 ss. Otros adoptan posturas intermedias: p. e. H. H. Rowley, ET, LXI (Í950), pp. 333-338; ZAW, (i!) (1957), pp. 1-21; Eichrodt, *Thelogie des alten Testaments,* vol. I (ver nota 18) pp. 111-146.

realidad de la fuerza atribuida a la imagen. En la medida en que Israel reflexionaba sobre los actos poderosos de Yahvéh, de los que él había sido testigo, los demás dioses desaparecían del campo; para él sólo un dios era Dios, ya que solamente él tenía el poder de obrar. A los otros dioses no se les concedía ni participación en la creación, ni función en el cosmos, ni poder sobre los acontecimientos, ni culto; fueron despojados de todo lo que les pudiera hacer dioses, y convertidos en nonadas, en una palabra, fueron «adeificados». Aunque tardaron siglos en delinearse todas las implicaciones del monoteísmo, en este sentido funcional Israel creyó en un solo Dios desde el principio.

Qué influencia, si hubo alguna, tuvo el culto de Atón en la religión mosaica es una pregunta que no se puede constestar. Puesto que floreció poco antes de Moisés, y puesto que alguno de sus rasgos sobrevivió en la religión oficial de Egipto, es posible alguna influencia. Pero, si así fue, fue indirecta y no fundamental. En su estructura esencial el yahvismo fue tan poco parecido a la religión egipcia como era posible.

d. *La prohibición de imágenes.* En agudo contraste con las religiones paganas, en las que la imagen del dios representaba su presencia visible, el yahvismo fue anicónico; estaban absolutamente prohibidas las representaciones de la divinidad. Esto está establecido, en su forma clásica, en el segundo mandamiento y fue, ciertamente, un rasgo de la fe primitiva de Israel. Este aspecto está en perfecta armonía con todos los testimonios del Antiguo Testamento, los cuales, aunque acusan repetidamente a Israel de hacerse ídolos de dioses paganos, no dan ninguna clase de referencia a ninguna imagen de Yahvéh (29). Aunque no podemos afirmar que nunca fuera hecha ninguna, tal cosa debe haber sido, al menos, muy rara. En conformidad con esto está la prueba arqueológica, ya que no ha sido hallada ninguna imagen masculina en ninguna ciudad de Israel hasta ahora excavada (30). Incluso las placas y figurines de Astarté, tan comunes en los niveles cananeos, así como en los posteriores israelitas (Hierro II), están notablemente ausentes en las primeras ciudades israelitas de la Palestina central, a pesar de que se encuentran en la periferia en todos los períodos. Esto es, ciertamente, un argumento en pro de la antigüedad y tenacidad de la tradición anicónica del yahvismo. Si esto hace estéril, en el terreno del arte, la fe de Israel, también le libró de concepciones sensibles de la divinidad, y le sal-

(29) Como veremos más adelante, los becerros de oro erigidos por Jeroboam (I R 12, 28 ss.), no eran imágenes de Yahvéh. Sobre la naturaleza anicónica de la religión de Israel, cf. Albright, ARI pp. 113-115.

(30) Una imagen de bronce recientemente descubierta en Jazor pudiera constituir una excepción a este aserto; cf. Y. Yadin, BA, XXII (1959), pp. 12 ss.

vaguardó de la idea pagana de que el poder divino podía ser manipulado, para fines personales, mediante una imagen visible.

El primitivo Israel no espiritualizó, desde luego, a su Dios, ni le concibió de una manera abstracta. Por el contrario, le pensó en términos intensamente personales, empleando al mismo tiempo, para describirle, antropomorfismos que para nuestro gusto son ingenuos, si no ya crudos. Aunque este elemento es más importante en la primitiva literatura que en la posterior, se le encuentra en todos los períodos. Probablemente, ninguna religión llegó a concebir su divinidad de una manera tan personificada como Israel, evitando al mismo tiempo los antropomorfismos. La fe de Israel, con todo, no oscureció en ningún caso la distancia entre el hombre y Dios, el cual fue en todos los tiempos el santo y soberano Señor, al que de ninguna manera se puede acercar familiar o ligeramente.

e. *Naturaleza del Dios de Israel.* Además de todo lo anteriormente dicho, Yahvéh se diferenció de los dioses paganos por su naturaleza esencial. Los paganismos antiguos fueron religiones de la naturaleza, la mayoría de cuyos dioses eran identificados con los cuerpos celestes, o con las fuerzas y funciones de la naturaleza, o con la misma naturaleza, sin carácter moral particular. Sus hechos, tal como están descritos en el mito, reflejaban más bien el rítmico e inmutable orden de la naturaleza, del que dependía la vida de la sociedad terrena. Por medio de la re-actualización del mito y la ejecución de los actos rituales señalados para la renovación de los poderes cósmicos, se apelaba a éstos como a mantenedores del *status quo.* Aunque concebida como actuando en los sucesos, tal acción no era considerada ni como la base de una obligación de la comunidad, ni como una intencionalidad, sino más bien como algo cumplido o manifestado en perspectivas rituales. El antiguo paganismo no tuvo sentido alguno de una intencionalidad divina en la historia.

Yahvéh, por el contrario, era un Dios de tipo totalmente diverso. No fue identificado con ninguna fuerza natural, no fue localizado en ningún punto del cielo o de la tierra. Aunque tenía bajo su control los elementos (Jc. 5, 4s, 21) y los cuerpos celestes (Jos. 10, 12s), y guiaba las alas de la tempestad (Sal. 29), no fue nunca considerado ni como un dios-sol, ni como un dios-luna, ni como dios de las tormentas. Y aunque daba la bendición de la fecundidad (Gn. 49, 25s; Dt. 33, 13-16), no fue, en modo alguno, un dios de la fertilidad. Yahvéh gozaba de poder sobre toda la naturaleza, pero sin que existiera en él un aspecto de ésta más característico que otro. La naturaleza, en la fe de Israel, aunque no era considerada como desprovista de vida, fue despersonalizada y «desmitizada».

(31) Sobre la significación teológica del antropoformismo en la Biblia, cf. W. Vischcr, *Interfiretation,* III (1949), pp. 3-18.

El poder de Yahvéh no fue, en efecto, asociado a las acciones constantes de la naturaleza, sino a los sucesos irrepetibles de la historia. Y en estos sucesos él obra intencionalmente. Al sacar a su pueblo de Egipto, mostró su poder salvador, mandando a todas las fuerzas de la naturaleza —plagas, agua del mar, viento, terremotos y tormenta— que sirvieran a su propósito. Además, socorre una y otra vez a su pueblo en sus peligros con sus acciones salvadoras (Jc. cap. 5). Y estas acciones poderosas de Yahvéh, coleccionadas y recitadas cultualmente, constituyeron la base de la obligación de Israel para con él (32). Aunque su culto pudo adquirir mucha importancia, y aunque pudo ser ejecutado mecánicamente, Israel no pudo nunca considerar el culto como una técnica para coaccionar la voluntad divina. Tampoco pudo dar lugar a la magia, aunque ésta sobrevivió en la práctica popular (p. e. Ex. 20, 7; 22, 18). Yahvéh no fue un mantenedor benigno de un *status quo* a quien se pudiera aplacar mediante ritos, sino un Dios que había llamado a su pueblo del *status quo* del duro cautiverio a un nuevo porvenir, y que exigía de ellos obediencia a sus justas leyes. La fe de Israel, así fundamentada en sucesos históricos, fue la única en el mundo antiguo que tuvo un sentido penetrante de los designios y de la llamada divina en la historia.

## B. CONSTITUCIÓN DEL PRIMITIVO ISRAEL: LA ANFICTIONIA Y sus INSTITUCIONES

1. *La anfictionia.* Desde el primer momento encontramos a Israel en Palestina organizado ya como una confederación de doce clanes. Aunque todos estos clanes se proclamaban descendientes de su antepasado Jacob (Israel), la confederación no es la simple descripción de realidades genealógicas, sino un aspecto de la fe de la alianza de Israel y, en realidad, la expresión externa de ella. Puesto que esto es así, y puesto que el sistema de confederación se mantuvo durante unos doscientos años y proporcionó la armazón dentro de la cual adquirían forma estable las tradiciones e instituciones características de Israel, es importante el que adelantemos algunos conocimientos sobre su naturaleza.

a. *Los doce clanes de Israel.* El esquema clásico de la filiación de las doce tribus es presentado en la historia (Gn. 29, 16-30, 24; 35, 16-20) del nacimiento de los doce hijos de Jacob, seis de los cuales son de su mujer Lía (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón); dos de Zilpa, esclava de Lía (Gad y Aser); dos de su segunda mujer Raquel (José y Benjamín) y dos de Bilhá, esclava de Raquel (Dan y

(32) Acerca de este rasgo fundamentel de la teología de Israel, ver G. E. Wright, *Col Who Acls* (Londres, S. C. M. Press, Ltd., 1952).

Neftalí). Este esquema refleja, sin duda, el reconocimiento de grados diversos de parentesco entre los clanes y ha surgido, a su vez, de las experiencias mutuas de algunos de ellos en una prehistoria que ya no podemos describir. Dicho esquema no guarda ciertamente relación con las personas actuales de las doce tribus en Palestina, como nos lo demuestra una simple ojeada sobre el mapa. Conocemos estas posesiones con cierta precisión por algunas listas de límites que se encuentran en Jos. 13-19 y que reflejan condiciones del período de los jueces (33). Estas líneas muestran claramente que los sentimientos por los grados diversos de parentesco no eran un reflejo de las posesiones de las tribus en el país, sino que debían de proceder de una prehistoria tribal anterior al definitivo establecimiento y a la constitución de la anfictionía (34). Tampoco se apoyan, por cuanto sabemos, en el estado actual de los clanes dentro del sistema tribal. Aunque existieron rivalidades y aunque algunos clanes (p. e., Judá, José) fueron capaces de asumir una posición dominante a causa de su mayor extensión, no hay pruebas de que algún clan permaneciera en posición de inferioridad respecto de los demás: las doce tribus eran iguales. De hecho, algunos clanes de procedencia directa (Rubén, Simeón), perdieron pronto importancia, mientras que otros, procedentes de concubinas, como Neftalí y Dan (Jc. 4, 6; 12 2 ss.), dieron jefes a Israel.

Es interesante un último dato. Aunque el número «doce» era rígidamente mantenido, parece que los miembros componentes pudieron fluctuar. El mejor ejemplo está en el modo cómo la pérdida de Leví, que dejó pronto de ser un clan laical, fue compensada por la bifurcación de José en Efraím y Manasés (Gn. 48). También se puede deducir del cántico de Débora que Manasés —o al menos parte de él— era conocido entonces con el nombre de «Makir» (Jc. 5, 14; cf. Jos. 17, 1, etc.), mientras que la población de las tierras altas de Galaad —una mezcla de gaditas y elementos josefitas Nm. 32, 39 s.; Jos. 13, 24-31, etc.)— era designado como el clan de Galaad (Jc. 5,17; 11,1 s.; 1 s.; etc.) Quizá esto refleje el hecho de que, cuando ya las tribus se habían sedentarizado y habían absorbido otros elementos de antiguo sedentarios, se fueron correspondiendo cada vez más las designaciones tribales y las territorriales. Pero el

(33) Nos referirnos solamente a las listas de límites (Jos. 15, 1-12; 16, 1-3, 5-8; 17, 7-10; 18, 11-20, junto con el material de los caps. 13 al 19), no a las listas de poblaciones; cf. especialmente A. Alt, *«Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua»* (KS, I, pp. 193-202); cf. M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT, 1938), para ulterior literatura y discusión. Estas listas fueron probablemente redactadas en el reino de David, pero reflejan, con toda seguridad *(contra* Z. Kallai-Kleinmann, VT, VIII (1958), pp. 134-160), condiciones premonárquicas (Albright, ARI, pp. 123 ss.).

(34) Cf. mis observaciones en *Early Israel in Recent History Writing* (Londres, S. G. M. Press, Ltd., 1956), pp. 115-119. -"

sistema de clan había enraizado con anterioridad —Gn. cap. 49 (cf. Dt. cap. 33) enuncia las doce clásicos— y una vez enraizado no cambió nunca. Aunque Rubén perdió pronto importancia y Simeón fue absorbido por Judá (Jos. 19, 1-9), ambos continuaron siendo reconocidos como clanes verdaderos. Por otra parte, aunque Manasés se dividió por este tiempo en dos secciones, la del este y la del oeste, siguió figurando como una sola. El número «doce» era sagrado.

b. *Naturaleza del sistema tribal* (35). El primitivo Israel no constituyó una unidad racial o nacional, sino una confederación de clanes unidos por un pacto con Yahvéh. Este pacto creó su sociedad y los mantuvo unidos. Aunque las designaciones tribales adquiririeron en aquel tiempo un carácter territorial, a causa de la sedentarización y de la absorción de los pueblos ya antes sedentarios, la estructura de Israel continuó, en teoría, tribal. No fue un Estado, ni tuvo gobierno central, ni ciudad capital, ni burocracia administrativa. Las diversas tribus gozaban de completa independencia respecto de una autoridad central. La sociedad tribal era patriarcal en su organización y sin la estratificación característica del esquema feudal cananeo. Aunque los ancianos del clan, en virtud de su posición, se reservaron los litigios, de acuerdo con el proceder tradicional, y aunque eran respetados por la prudencia de sus consejos, faltaba todo aquello que pudiera parecer un Gobierno organizado. La confederación tenía su punto focal en el alto en el que residía el arca de la alianza, situada, durante la mayor parte del primer período, en Silo. Allí se reunían los componentes de las tribus en los días de fiesta para buscar la presencia de Yahvéh, renovar la alianza con él y también dirimir los puntos en controversia y de mutuo interés entre los clanes. Cada tribu estaba representada, probablemente, por sus jefes, quizás los *nasi'*, quienes, en virtud de su posición, estarían bajo una especial protección divina (Ex. 22, 28) (36).

Este sistema no fue enteramente único. Nos sugiere la liga sagrada de la época ligeramente posterior en Grecia y en Italia, y que los griegos llamaron anfictionía. Es sabido que algunas anfictionías, por ejemplo la liga de Delfos y la liga etrusca de Voltumna, tuvieron doce miembros. Posiblemente las listas de doce tribus arameas (Gn. 22, 20-24), doce tribus ismaelitas (25, 13-16), doce tribus edomitas (36, 10-14), y quizá también los seis hijos de Queturá (25, 2) y una lista de clanes joritas (36, 20-28) representan federaciones semejan-

(35) Para ésta y las siguientes secciones, cf. el tratado fundamental de M. Noth: *Das System der zwolf Stamme Israels* (BWANT, IV: 1 [1930]); HI, *ídem,* pp. 85-108.

(36) Ver algunas listas antiguas de doce *nesi'im* (Nm 1, 1-16; 13, 4-15; 34, 17-28), y *cf.* Noth, HI, p. 98.

tes entre los pueblos vecinos de Israel (37). El número «doce» apenas puede deberse a coincidencia; más bien, probablemente, fue dictado por el turno mensual (o bimensual) de sostenimiento del templo central. Podemos susponer que la alianza tribal israelita difería de organizaciones semejantes no en la forma externa, sino en la naturaleza del Dios bajo cuya protección se formó, lo cual hace todavía más claro que la comprensión de la fe de Israel es esencial para comprender su historia.

Donde mejor se puede ver el funcionamiento de la anfictionía es en el libro de los jueces, sobre el que volveremos más adelante. Aquí vemos a los clanes manteniéndose en una existencia precaria, rodeados de enemigos y sin Gobierno organizado de ninguna clase. En tiempo de peligro, se levantaba un juez *(sófet)*, un hombre sobre el que «caía el espíritu de Yahvéh» (p. e., Jc. 3, 10; 14, 6), que reunía a los clanes y rechazaba al enemigo. Aunque Israel debió tener alguna organización militar, no había ejército permanente; el peso de la batalla recaía únicamente sobre los clanes reunidos (38). Bien que no podían ser forzados a responder, ciertamente estaban obligados a hacerlo, y eran maldecidos si no lo hacían (Jo. 5, 15-17, 23), ya que la llamada a las armas era la llamada a la guerra santa de Yahvéh (39). Aunque los jueces gozaban de gran prestigio, no eran de ningún modo reyes. Su autoridad no era ni absoluta, ni permanente, ni en ningún caso hereditaria; se apoyaba únicamente en sus cualidades personales (el *charisma)* (40), que constituía la señal de que era un hombre según el espíritu de Yahvéh. Era el tipo de autoridad que respondía perfectamente a la fe y constitución del primitivo Israel: el Dios-Rey, jefe directo de su pueblo a través del representante designado por su espíritu.

c. *Los orígenes de la anfictionía.* Por el canto de Débora (Jc. 5) aparece claro que la anfictionía estaba en pleno funcionamiento en el siglo XII. Así, pues, se puede suponer que fue definitivamente constituida poco después de la conquista, cuando diversos elementos sedentarios del país, que antes no habían adorado a Yahvéh, adoptaron la fe de los conquistadores. Es sumamente probable que el relato del gran pacto de Siquem (Jos. 24) nos presente un cuadro de este suceso. Pero sería equivocado suponer que fue entonces cuando se

(37) Sugerido por primera vez por H. Ewald en 1864; cf. Noth, HI, pp. H7 ss.

(38) Cf. G. E. Mendenhall, JBL, LXXVII (1958), pp. 52-66, que explica las listas del censo de Nm. cap. 1 al 26 en este contexto.

(39) Cf. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zurich, Zwingli-Verlag, 1951). Los tratados hititas mencionados antes exigian que el vasallo respondiera «liando se le llamaba a las armas.

(40) Esta feliz designación (original de .Max Weber) ha sido brillantemente aplicada y desarrollada por A. **Alt:** *DieStaallenbildung der hraelüen in Palastina* (KS, II, pp. 1-65).

originó la liga de la alianza (41). Se puede admitir, con todo, que el sistema clásico de las doce tribus apareció únicamente en Palestina y que representó un notable perfeccionamiento de la estructura de Israel. Es probable que cada una de las tribus incluyera originalmente elementos heterogéneos, algunos de ellos participantes en la conquista, otros sedentarios, y otros más de origen diverso. No obstante, se debe dar por supuesto que existió antes de la conquista alguna especie de confederación de clanes. La violenta destrucción de las ciudades de Palestina en el siglo XIII, testificada por la arqueología, no puede ser ni explicada ni atribuida a pequeñas bandas seminómadas desorganizadas que se infiltraran en el país. Esto nos obliga a suponer, al menos, una importante confederación de clanes, haciendo causa común y penetrados de un celo fanático. Posteriormente la anfictionía tuvo conocimiento no sólo de que su Dios había venido del Sinaí (v. g. Jc. 5, 4 s.; Dt. 33, 2), sino que los verdaderos sucesos celebrados en el culto eran los del éxodo, el desierto y la conquista (Dt. 6, 20-25; 26, 5-10a; Jos. 24, 2-13). Sería completamente extraño que la constitución definitiva de Israel en aquel tiempo se hubiera originado en Palestina. Y, en verdad, si no fue el núcleo de Israel ya en alianza con Yahvéh y recordador de sus actos poderosos, el que irrumpió en Palestina y obtuvo espectaculares victorias, es difícil comprender por qué, grupos de origen tan mezclado y geográficamente tan aislados, pudieron reunirse en una federación bajo el absoluto dominio de Yahvéh. Y con todo, que esto sucedió casi inmediatamente después de la conquista, es cierto.

Nos vemos, pues, obligados a suponer que los orígenes del sistema de anfictionía, como los del yahvismo mismo, se remontan al Sinaí. La anfictionía fue una liga sagrada formada por un pacto con Yahvéh, y que expresa perfectamente la fe del primitivo yahvismo. Si el yahvismo se originó en el desierto (como así sucedió) podemos concluir lo mismo para la sociedad de la alianza, ya que yahvismo y alianza son correlativos. A menos que supongamos que el yahvismo fue traído a Palestina como una idea abstracta, o como una religión de la naturaleza que posteriormente cambió su carácter, debemos admitir que fue traído por un pueblo que estaba en alianza con Yahvéh. Ciertamente, la comunidad formada en el Sinaí no fue una anfictionía israelita en su forma definitiva, sino más bien una confederación de familias más pequeñas unidas entre sí. Podemos suponer, sin embargo, que cuando este núcleo, a lo largo de sus marchas, se multiplicó y proliferó del modo descrito en el capítulo precedente, consiguió considerables adhesiones de convertidos y llegó a constituir una formidable coalicción de clanes. Guando este

(41) Ver una vez más mis diferencias respecto de Noth en la obra citada cu la nota 34.

grupo se encaminó hacia Palestina y se estableció allí, elementos ya sedentarios fueron absorbidos dentro de su estructura y quedó constituida la anfictionía clásica en el pacto de Siquem. Este fue, en algún sentido, un nuevo pacto, que se hacía con un nueva generación y con elementos que antes no habían sido adoradores de Yahvéh (Jos. 24, 14 s.) Pero fue también una reafirmación y extensión de la alianza hecha en el Sinaí, en la cual se fundamentó la existencia de Israel.

2. *Las instituciones de la anfictionía.* En el primitivo Israel, como en todas las sociedades, la religión encontró su forma de expresión en algunas instituciones tangibles. Las más importantes entre éstas son el santuario central de la anfictionía, el culto con sus fiestas sagradas y, sobre todo, la ley de la alianza. Aunque no podemos estudiar a fondo todas estas instituciones, es necesario dar alguna noticia de ellas.

a. *El santuario central.* El centro focal de la anfictionía a lo largo de toda su historia fue el santuario que contenía el arca de la alianza, el trono de Yahvéh invisible. Al principio fue una tienda-santuario que tuvo, como el arca, sus orígenes en el desierto, como lo demuestra su peculiaridad de portátil y numerosos paralelos antiguos y modernos (42). Las fuentes del Pentateuco se refieren al santuario del desierto como «la tienda de Reunión», *('ohel mo'ed)* —es decir, el lugar de la asamblea de la anfictionía presidida por Yahvéh— o simplemente como «la tienda, el tabernáculo» *(miskam),* con el peso de la presencia de Yahvéh «acampando» en medio de su pueblo (43). Nuestra descripción de este santuario (Ex. 25-31; 35-40) proviene del P y ha sido generalmente considerada como una proyección completamente idealizada del templo futuro a un lejano pasado. Es más posible, sin embargo, que la descripción se apoye en las tradiciones de la tienda-santuario erigida por David (II S 6, 17) (44) que fue, a su vez, sucesora del santuario de la anfictionía y, probablemente, copiada de él, aunque, sin duda, con retoques. Hay algunas pruebas (cf. I S 1, 9; 3, 3), de que la tienda fue reemplazada con una estructura permanente antes del fin del período de los jueces. Pero si así fue, persistió el sentimiento de que la habitación de Yahvéh era propiamente una tienda (II S 7, 6 s.). No podemos dudar de que tanto la tienda-santuario portátil como

(42) Cf. J. Morgenstern, HUCA, XVII (1942/43), pp. 153-266; XVIII (1943/44), pp. 1-52, para una apreciable colección de datos, aunque algunas conclusiones son discutibles.

(43) Para esta terminología, y para todo lo relacionado con la tienda, cf. especialmente F. M. Cross, BA, X (1947), pp. 45-68.

(41) Cross, *ibid.* •'"

el trono portátil del Dios-Rey (el arca), fueron herencia de la fe del primitivo Israel en el desierto (45).

El santuario de la anfictionía no fue, sin duda, exclusivo, ya que existieron otros santuarios que eran libremente tolerados. A causa de este hecho, y debido a que el tabernáculo es raramente mencionado en el período de los jueces, se pensó generalmente, en algún tiempo, que Israel no había tenido por entonces un culto central. Esto es ciertamente equivocado. No sólo los grandes santuarios de peregrinación fueron costumbre en la mayoría de los antiguos pueblos orientales, sino que la organización de la anfictionía de Israel —al igual que organizaciones semejantes en todas partes— exige un punto focal en un santuario central. Aunque no estaba excluida la adoración en otros lugares, el santuario del arca fue el santuario oficial de la liga tribal y el corazón de su vida social (46).

La Biblia (Jos. 18, 1; Jc. 18, 31; I S 1, 3, etc.), coloca el centro de la anfictionía, después de la conquista, en Silo, lugar céntrico situado en Efraím, y según parece, de ninguna importancia anteriormente (47). Quizá fue elegido a causa de su carencia de asociaciones extrañas. No se sabe cuándo ocurrió esto. Las tradiciones relacionadas con Guilgal (Jos. 4, 5, etc.), así como su enorme prestigio (I S 11, 14 s.; 13, 4-15; Ám. 5, 5) hace suponer que el centro tribal debió haber estado allí alguna vez, posiblemente durante la conquista (48). Es verosímil que el santuario de la anfictionía estuviera situado primero en Siquem y después en Betel (49). Pero no podemos estar seguro de ello. Aunque la ceremonia constitutiva de la anfictionía fue celebrada en Siquem (Jos. 24), y aunque Siquem fue en todas las épocas un importante santuario, el hecho de tener antecedentes cananeos parecía hacerle menos apropiado como lugar permanente para centro de la anfictionía. Por lo que respecta a Betel fue también un santuario importante, con lazos patriarcales, y ya hemos dicho que en una ocasión (Jc. 20, 26-28) estuvo allí el arca. Pero el arca fue llevada con frecuencia al campo, y la misma narración (Jc. 21, 12) coloca el campamento israelita en Silo. Aunque es bastante posible que el centro tribal fuera cambiado más de una vez, nuestras fuentes le colocan solamente en Silo. Y allí estaba cuando se llevó a cabo la anfictionía.

(45) Acerca del arca y del santuario portátil de El, conocido por Ras Samra, cf. Albright, BASOR, 91 (1943), pp. 39-44; *ídem,* BASOR, 93 (1944), pp. 23-25 *(contra* T. H. Gaster, *ibid.,* pp. 20-23).

(46) Para este asunto, cf. Albright, ARI, pp. 102-107; Noth, HI, pp. 91-97.

(47) Para las excavaciones en este lugar; cf. H. Kjaer, JPOS, X (1930), pp. 87-174. El emplazamiento merece una ulterior exploración.

(48) Cf. H. J. Kraus, VT. I (1951), pp. 181-199, que cree que a Siquem le sucedió Guilgal.

(49) P. e., Noth, *ibid.*

b. *Clero y culto.* Al frente del santuario de la anfictionía había un clero, presidido por un sumo sacerdote; este oficio, fue, según parece, hereditario (I S 1-3) (50). Esto era de esperar, ya que todas las naciones vecinas tenían clero organizado (el título de «sumo sacerdote» es conocido en Ras Samra) y dado que, en realidad, así lo pedía una eficacia práctica. De seguro la teoría posterior de que todo el personal del culto debía ser levita, y todos los sacerdotes de la casa de Aarón, no vigía en el primitivo Israel. Los santuarios locales fueron ciertamente servidos por hombres de distintas genealogías e incluso pudieron oficiar no-levitas ante el arca, como sucedió con Samuel quien a pesar de ser efraimita (I S 1, 1) ejerció los oficios sacerdotales en Silo (I S 2, 18 ss.) y en otros lugares (I S 9, 11-13; 13, 5-15). No obstante, es evidente que una rama levita adquirió un prestigio considerable. Los sacerdotes de Silo se proclamaban, según parece, descendientes de Aarón (cf. el nombre de Pinejás (I S 1, 3; Jos, 24, 33), como los de Dan se proclamaban de Moisés (Jc. 18, 30). Un cierto efraimita se alegró de encontrar a un levita extraviado para que le sirviera de capellán (Jc. 17, 7-13). Leví ganó prestigio, sin duda, por el hecho de que el mismo Moisés fue considerado como de este clan, lo cual probablemente explica la preferencia por los sacerdotes levíticos, especialmente en el santuario de la anfictionía. Por otra parte «levita» era también una denominación funcional que significaba «uno comprometido por un voto» (51); y así, pudieron llegar a ser levitas hombres de cualquier clan dedicados a Yahvéh. En el transcurso del tiempo, fueron, de este modo, reconocidas como levitas, a causa de su función, muchas familias sacerdotales e individuos que no pertenecían a la línea de Leví, como sucedió con Samuel (I Cr. 6, 28).

En lo tocante a los sacrificios del primitivo Israel, no estamos bien informados, dado que nuestra principal fuente de conocimiento (Lv. 1-7) corresponde probablemente a la práctica posterior del templo (52). Pero, puesto que hay pocas cosas sobre la tierra más conservadoras que las relativas al culto, y puesto que el templo fue, como veremos, el sucesor del santuario de la anfictionía, la práctica posterior fue, probablemente, un desarrollo de prácticas primitivas, aunque ciertamente enriquecidas y aumentadas. Los textos de Ras Samra y otras pruebas demuestran cómo el sistema sacrificial

(50) Para esta sección, cf. Albright, ARI, pp. 107-110.

(51) Cf. Albright, ARI, pp. 109, 204 ss.

(52) Acerca de la teoría y del significado del sacrificio en Israel, cf. H. H. Rowley, «The Meaning of Sacrifice in the Oíd Testament» (BjRL, 33 [1950], pp. 74-110); S. Mowinckel, *Religión und Kultas* (Gottinga, Vandenhoeck & Ruprcch, 1953); J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture,* vols. III-IV (Copenhage, r. Brunncr, 1940), pp. 299-465; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel* (Londres, Hoddcr and Stoughton, 1937); G. B. Gray, *Sacrifice in the Oíd Testament* (Oxford, Clarcndon l'ress, 1925). ^

de Israel, aunque menos elaborado, tuvo numerosas semejanzas con el de los cananeos en lo referente a la ofrenda de animales y, en cierta medida, en la terminología y en la forma externa de diversos sacrificios (53). Alguna relación se debe dar por supuesta. En los días del desierto, el culto de Israel fue, sin duda, muy simple, pero es difícil probar (por Amós, 5, 21-27; Jr. 7, 21-23) que no hubiera absolutamente ninguno. Con el establecimiento en Palestina y la absorción de grupos sedentarios, junto con sus santuarios y tradiciones cultuales, el culto israelita, tomando algunos de estos elementos, quedó enriquecido. Esto, desde luego, entrañaba el peligro de una infiltración de ritos paganos y de la noción pagana de los sacrificios. Pero Israel no tomó indistintamente, sino que tendió más bien a elegir solamente aquello que fuera compatible con el yahvismo y a llenarlo de un nuevo contenido. Así, el sacrificio humano y los ritos de la fertilidad no encontraron nunca acogida en el yahvismo constitutivo y la idea de sacrificio como alimento para el dios tendió a desaparecer en la penumbra. Además, la fe de Israel no permitió nunca aceptar la noción pagana de sacrificio como un *opus operatum.*

El culto del Israel primitivo, sin embargo, no se centraba en un sistema sacrificial sino en determinadas grandes fiestas del año. El Código de la alianza enumera tres (Ex. 23, 14-17; 34, 18-24), en las cuales se esperaba que el adorador se presentase ante Yahvéh: la fiesta de los ácimos (y la Pascua), de las semanas y de la recolección. Todas estas fiestas eran más antiguas que Israel y a excepción de la Pascua, tenían un origen agrícola. Israel las tomó de otros. Y no es sorprendente que así lo hiciera. Lo notable es que Israel les diese tan pronto un nuevo significado, concediéndoles un sentido histórico. Dejaron de ser meras fiestas de la naturaleza y se convirtieron en ocasión de celebrar los poderosos actos de Yahvéh para con Israel. Es probable que estas fiestas, por razones prácticas, fueran celebradas tanto en santuarios locales como en Silo. Pero lo que está probado es una gran fiesta anual en Silo, a la que acudían los israelitas piadosos (Jc. 21, 19; I S 1, 3, 21). Aunque no se nos dice, se trataría probablemente, de la fiesta otoñal de la recolección, en el cambio de año. Es también sumamente probable, y muy posiblemente en conexión con esta fiesta anual, que hubiera un ceremonial normal de renovación de la alianza —cada año o cada siete años (Dt. 31, 9-13)— a la que acudirían los hombres de las tribus con sus tributos para el Dios-Rey, para escuchar el recitado de sus benévolas acciones y la lectura de la ley y renovar después, con las

(53) Cf. Albright, ARI, pp. 92-94; FSAC, pp. 294 ss.; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (París, Presses Universitaires de France, 1941[2]), Con todo, no deben exagerarse las semejanzas: cf. J. Gray, ZAW, 62 (1949/50), pp. 207-220.

bendiciones y maldiciones, su juramento de alianza con él (54). Esto, y no el sacrificio, era el corazón de la vida cultual de la anfictionía. Su culto no fue, por tanto, una simple repetición ahistórica del material recibido, como sucedía en las religiones paganas, sino precisamente un rememorador de la historia.

c. *La ley de la alianza y su desenvolvimiento.* Como sociedad fundamentada en la alianza, la ley de la alianza fue el factor central de la vida de Israel desde sus comienzos (55). Y, desde luego, la verdadera naturaleza de la sociedad de la alianza exige algún concepto de ley. Elemento integrante de la fórmula de la alianza eran, como ya hemos visto, las cláusulas que el supremo Señor imponía a sus súbditos. Aunque estas cláusulas no constituyeron un código legal, tuvieron, no obstante, estatuto de ley; por ellas se regulaban las acciones de los miembros de la comunidad, tanto en lo referente a su Dios como entre sí. Y cuando se intentó aplicar esto a la situación diaria, se desarrolló inevitablemente una tradición legal. Es cierto, por tanto, que la ley en Israel representa, no un fenómeno tardío, sino algo cuyo origen es excepcionalmente antiguo. Siendo, de hecho, sus comienzos correlativos con los de la alianza con Yahvéh, podemos creer que se apoyan en la obra del mismo Moisés.

Como es bien sabido, la ley del Pentateuco muestras numerosas semejanzas con los códigos legales de Mesopotamia del segundo milenio (el código de Hammurabi y otros). Se puede admitir alguna conexión. Las leyes del Pentateuco, por lo que se refiere a la forma, se encuadran en dos grandes categorías: apodíctica y casuística. Esta segunda («si un hombre —entonces—», y otras semejantes), tiene amplios paralelos en otros códigos antiguos, tanto en la forma como en el contenido, y no es, en modo alguno, peculiar de Israel. La otra («tú harás/no harás»), por el contrario, aunque no absolutamente única (57), constituye una verdadera característica de la ley israelita, y puede admitirse que representa su contribución peculiar y distintiva. El decálogo, completamente apodíctico en la forma y expresado en su mayor parte en forma negativa, es un claro ejemplo de ello. No es propiamente un código legal, ya que ni previene todas las contingencias ni establece ninguna sanción, excepto la implícita de la ira de la divinidad. Establece, más bien, las cláusulas divinas, definiendo las áreas de conducta prohibidas (o mandadas) y dejando en camino libres otras áreas. Pero precisamente porque las cláusulas

(54) Cf. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT, IV: 26 [1938]).

(55) Cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (KS, I, pp. 278-332); M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (cf. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957]); y especialmente Mendenhall *op. cit.* (vide nota 5).

(56) Como Alt *(ibid.)* ha demostrado hábilmente.

(57) Cf. Mendenhall, *op. cit.*, pp. 6 ss.

de la alianza no legislan casos particulares, podemos suponer que comenzó a desarrollar muy pronto una ley casuística (todavía en el desierto) (cf. Ex. 18, 13-27), según las circunstancias lo requerían. No se puede determinar en qué medida la legislación actual reproduce la forma original dada por Moisés y su generación. Pero no puede dudarse que Moisés fuera el gran legislador. Pues aunque ciertamente no escribió él todas las leyes del Pentateuco, como la tradición decía, fue él quien estableció las cláusulas constitutivas de la alianza, a las que todas las leyes particulares se debían ajustar y cuya finalidad debían expresar.

En Palestina se encontró Israel en una situación nueva. Su ley tuvo que expresar lo que la voluntad de Yahvéh quería en esta situación. Podemos suponer que a causa de esta necesidad tomaron de otros muchas tradiciones y fórmulas legales. Este préstamo no lo tomaron directamente de Mesopotamia, y aun menos de Canaán (la legislación de Israel no refleja en modo alguno la estratificación de la sociedad feudal cananea), sino probablemente de los pueblos absorbidos en su estructura y que pertenecían a la misma estirpe que la de sus propios antepasados, cuya tradición legal era, en último término, originaria de Mesopotamia. Tampoco esta aceptación de material legal fue indiscriminada. Únicamente fueron adoptadas aquellas maneras de proceder que eran compatibles con el espíritu del yahvismo (v. g., notar cómo el castigo de la mutilación cayó en desuso). Por otra parte, todo el conjunto fue sometido a la voluntad justiciera de Yahvéh, que es el mantenedor de la ley (v. gr., Ex. 22, 22-24). El código de la alianza (Ex. 21-23; cf. 34), que no es un código oficial del Estado, sino una mera descripción de los procedimientos judiciales normativos de Israel en la época de los jueces, es el mejor ejemplo de este proceso. En él son propuestos la mayoría de los mandamientos del decálogo, y son provistos de sanciones, en la mayor parte de los casos la muerte (v. g., Ex. 21, 15, 15; 22, 30), aunque el hurto requiere solamente la restitución (Ex. 22, 1-4) y se hace distinción entre el homicidio y el asesinato (Ex. 21, 12-14). Pero hay también un conjunto de otras determinaciones, muchas de ellas con paralelos en otros códigos, a través de las cuales se expresaba en una situación concreta el espíritu de la alianza de Yahvéh.

Considerando el procedimiento judicial de esta época, podemos suponer que la justicia era dictada normalmente por los ancianos del pueblo, en conformidad con la tradición. Los sacerdotes eran llamados a juzgar los casos más difíciles, por medio del oráculo o de la ordalía (cf. Nm. 5, 11-31; Dt. 17, 8-11), y también por poseer un mayor conocimiento de la ley. Según parece, el dar instrucciones relativas a la ley y a sus aplicaciones, fue primitivamente una función levítica. Los llamados jueces menores (Jc. 10, 1-5; 12, 7-15), también parecen haber representado un papel directivo en la administración

de la ley (58). Sin poseer el carácter carismático de los demás jueces, fueron quizá elegidos como funcionarios de la anfictionía, cuya función fue interpretar la ley de Yahvéh para todo Israel y dirimir las controversias surgidas entre los clanes. De todo esto se deduce claramente que la anfictionía, aunque no debe ser confundida con la comunidad de la ley postexílica, fue una sociedad basada, desde sus comienzos, en la ley.

### C. HISTORIA DE LA ANFICTIONÍA: ÉPOCA DE LOS JUECES

1. *Situación del mundo ca.* 1200-1050 *a C* Podemos admitir que la ocupación israelita de Palestina se había completado, y que la anfictionía estaba formada aproximadamente hacia el final del siglo XIII. Como hemos visto, Egipto estaba en ese momento muy debilitado. Después de haber logrado rechazar, bajo Menefta (ca. 1224-1216) a los Pueblos del Mar, entró en el período de confusión inherente al colapso de la Dinastía XVIII, durante el cual Egipto perdió el control efectivo sobre sus posesiones en Asia. Esto dio a Israel la oportunidad de establecerse firmemente en su país. Aunque Egipto se movilizó muy pronto para afirmar de nuevo su autoridad, no lo pudo hacer de una manera permanente y el imperio llegó rápidamente a su fin.

a. *La Dinastía XX: fin del imperio egipcio.* El orden fue finalmente restablecido en Egipto cuando subió al poder la Dinastía XX, bajo Set-naht y su hijo Ramsés III (cap. 1175-1144) (59). Con este último, que trabajó vigorosamente por recuperar el prestigio egipcio en Asia, pareció iniciarse un nuevo período imperial. Habiendo asegurado la ruta militar a lo largo de la costa, Esdrelón cayó pronto bajo control egipcio y fue reconstruida la fortaleza de Bet-sam. Es de suponer que fuera recuperada con facilidad la antigua frontera del sur de Siria. Hay incluso pruebas de que Ramsés salió a campaña, sin oposición efectiva, hasta el Eufrates y aun más allá (60).

Sólo conjeturas se pueden hacer acerca de cómo hubiera sido la historia de Israel de haber tenido éxito Egipto en el restablecimiento de su imperio. Pero no sucedió esto. Egipto tuvo que soportar muy pronto una serie de fuertes ataques llevados a cabo por los Pueblos del Mar, que le dejaron exhausto. Estos pueblos, algunos

(58) Cf. M. Noth, «Das Amt des Richters Israels» *(Festschrift Alfred Berllmlet* [Tubinga, J. C. B. Mohr, 1950], pp. 404-417).

(59) Las fechas son muy inseguras. Las que damos son de Albright (FSAC, |>. 239). Con anterioridad, Albright (AJA, LIV [1950], p. 170) habia preferido IIHO-1149, mientras que M. B. Rowton (JEA, 34 [1948], p. 72) sugiere 1170-1139. Las fechas de Borchardt (ca. 1195-1164) son, en todo caso, demasiado alias.

(60) ¿Hasta el Trigris? Cf. Albright, **ARI,** pp. llfTss.

de cuyos contingentes habían sido rechazados por Menefta (61), estaban ahora en plena acción, habían sometido la costa este del Mediterráneo y sembraban la destrucción desde el sur de Ugarit hasta Ascalón. Durante seis años, comenzaron en el año quinto de Ramsés III, olas sucesivas de ellos, avanzando por Asia y Libia, y algunos por el mar, batieron las puertas de Egipto. Entre ellos, Ramsés enumera a los Peresata (Pelasata), es decir, los filisteos, así como a los Danuna (dáneos), Wasasa, Sakarusa y Tjikar (Tjikal) quizá los Sikil (¿sicilianos?) de la Odisea. No podemos narrar al detalle las diferentes batallas. Aunque Ramsés se gloría de las víctimas en cada ocasión, y aunque ciertamente logró rechazar la ola invasora, Egipto se salvó a duras penas. Falto de fuerzas para arrojar a los invasores de Palestina, el faraón se vio obligado a hacer de la necesidad virtud, permitiendo a algunos de ellos (filisteos y tsikal) establecerse allí como vasallos suyos nominales. De este modo, los filisteos —que, por una ironía del destino, darían su nombre a Palestina— aparecieron en escena aproximadamente una generación después de la llegada de Israel.

El imperio egipcio no se recobró nunca. Agotado por las guerras, empobrecida cada vez más su economía por las pródigas donaciones a los templos, cuyas enormes posesiones estaban libres de impuestos, la situación interna de Egipto no era saludable. Y así, cuando Ramsés III fue asesinado, se precipitó el final. Sus sucesores, de Ramsés IV a Ramsés XI (ca. 1144-1065), se mostraron unifórmente inadecuados a la situación. Aunque los derechos egipcios en Palestina fueron mantenidos por algún tiempo (ha sido encontrada en Meguiddó una estatua con una inscripción en su base a Ramsés IV), comenzaron, poco a poco, a convertirse en mera teoría y pronto desaparecieron por completo. La historia de Wen-Amón (ca. 1060) ilustra gráficamente el colapso del prestigio egipcio (62); aun en Biblos, durante largo tiempo tan egipcia como el mismo Egipto, el embajador real fue recibido con burlas y grave insolencia. En el mismo Egipto la ley y el orden estaban quebrantados; las tumbas de los faraones llegaron a ser saqueadas. La Dinastía XX llegó a su fin ca. 1065 y ocupó su lugar la XXI (tanita). Pero esta Dinastía, en rivalidad con los sacerdotes de Amón, que habían llegado a ser tan poderosos como los mismos faraones, y prácticamente independientes, fue igualmente incapaz. Un Egipto tan debilitado internamente no pudo hacer nada por recuperar su posición en el extranjero. Sus días como imperio estaban contados.

(61) Cf. supra p. 119, y especialmente Albright, AJA, LIV (1950), pp. 162-176.

(62) Para el texto, cf. Pritchard, ANET, pp. 25-29; para la discusión, cf. Albright, «The Eastern Mediterranean About 1060 B. C.» *(Studies Presented to David Moore Robinson* [Washington University, vol. I, 1951], pp. 223-231).

b. *El oeste asiático en los siglos XII y XI.* No existía ningún poder rival que heredase los despojos de las posesiones asiáticas de Egipto. El imperio hitita había desaparecido. Asiria, que en el siglo XIII estaba en la cumbre de su poderío, entró, con el asesinato de Tukultininurta I (ca. 1197) en un siglo de debilidad durante el cual llegó a ser oscurecida por la sombra de Babilonia, que por esta época (ca. 1150) estaba de nuevo regida por una dinastía nativa. Es cierto que Asiria conoció un breve resurgimiento bajo Tiglat-Piléser I (ca. 1116-1078) que conquistó Babilonia y cuyas campañas le llevaron por el norte hasta Armenia y Anatolia y por el oeste hasta el Mediterráneo en la parte norte de Fenicia. Esto, sin embargo, no fue duradero; a su muerte Asiria comenzó a vacilar de nuevo y se hundió en la decadencia durante casi doscientos años. La razón de todo esto hay que atribuirla en gran parte a los arameos que, por este tiempo, iban aumentando su presión en todas las partes del Creciente Fértil (63). Siria y la alta Mesopotamia llegaron a tener una población predominantemente aramea. Las arameos establecieron pronto en estas regiones una serie de pequeños Estados, entre los que se encuentran Sanr'al, Karkemis, Bet-eden y Damasco. Asiria, también sometida a esta infiltración, apenas fue capaz de defender sus fronteras, y menos aún de salir a campaña fuera de su territorio. Cualesquiera que fueran los problemas a que el naciente Israel tuviera que hacer frente, estaba libre para continuar su desenvolvimiento sin amenaza de ninguna potencia mundial.

Canaán, mientras tanto, falta del apoyo del poder imperial, había recibido un terrible golpe debido a la invasión e infiltración de los nuevos pueblos. Los israelitas ocuparon las tierras montañosas de Palestina y los Pueblos del Mar la mayor parte de la costa, mientras que el hinterland de Siria fue ocupado progresivamente por los arameos. Aunque sobrevivieron aquí y allá algunos enclaves cananeos, y sin duda muchas áreas tuvieron restos de población cananea, los cananeos perdieron la mayor parte de sus posesiones en el campo. Es verdad que las ciudades fenicias conocieron un asombroso resurgimiento; hacia la mitad del siglo XI Biblos y otras ciudades eran de nuevo florecientes centros de comercio. Pero el gran oeste, la expansión colonial fenicia, comenzaría algo más tarde.

El centro de gravedad de los filisteos, que dominaban la costa de Palestina, era una pentápolis constituida por Gaza, Ascalón, Asdod, Eqrón y Gat, cada una de las cuales estaba gobernada por un *tirano* (seren). Aunque parece que se dieron al comercio marítimo a mediados del siglo XI (64), los Pueblos del Mar perdieron pronto el contacto con su patria egea y asimilaron la religión y la cultura

(63) Para los arameos, ver las referencias en cap. 2, nota 45.
(64) Cf. **las** referencias en la nota 60.

cananeas. Estudiaremos más tarde la crisis en que ellos sumirán a Israel. Aunque estos dos pueblos no llegaron inmediatamente a las manos, podemos suponer que cuando los filisteos presionaron a lo largo de sus fronteras, ocupando ciudades como Guézer y Bet-Semes, el choque se hizo inevitable. Los filisteos gozaban de un monopolio local de la manufactura del hierro, secreto que probablemente habían aprendido de los hititas, quienes habían retenido igual monopolio. Esto les daba una tremenda ventaja que, como veremos, supieron explotar.

2. *Israel en Canaán: los dos primeros siglos.* Nuestros conocimientos sobre las vicisitudes de Israel durante la fase inicial de su vida en Palestina provienen casi exclusivamente del libro de los jueces. Y dado que este libro se nos presenta como una serie de episodios independientes, la mayoría de los cuales no pueden ser relacionados con alguna precisión con sucesos externos, se hace imposible escribir una historia continua de este período. No obstante, la impresión que se obtiene —de una lucha continua, aunque intermitente, alternando los períodos de paz con las épocas de crisis tanto internas como externas— es completamente auténtica. Ello concuerda perfectamente con las pruebas arqueológicas, que muestran que los siglos XII y XI fueron más revueltos que ningún otro en la historia de Palestina. La mayor parte de sus ciudades fueron destruidas, y algunas de ellas (por ejemplo, Betel) varias veces, durante este período (65).

a. *Posición de Israel en Palestina: adaptación y ajustamiento.* Las posesiones de Israel no constituyeron una perfecta unión territorial. Aunque las áreas montañosas de Palestina estaban en gran parte en sus manos, no pudo, por guerrerar a pie, aventurarse en la llanura para hacer frente a los carros de guerra patricios de aquellas ciudades-Estado (v. g., Jos. 17, 16; Jc. 1, 19). Tanto la banda costera, como la llanura de Esdrelón, quedaron fuera de su control (66). Al establecerse allí los israelitas, parte se entremezclaron con los cananeos (Jc. 1, 31 ss.), parte se les sometieron (Gn. 49, 14 ss.) Incluso en la montaña quedaron enclaves cananeos (v. g., Jerusalén).

Esta situación colaboraba con los factores geográficos para poner en acción fuerzas centrífugas. Las tribus galileas estaban separadas de sus congéneres por las posesiones cananeas de Esdrelón. Entre las tribus del este y del oeste se extendía la profunda fosa del Jordán. Y aun en el mismo centro de la región montañosa, donde las comunicaciones están cortadas por innumerables valles laterales, el terreno era tal que favorecía la formación de pequeños cantones, cada cual con sus costumbres locales, tradiciones y dialectos. Podemos

(65) Cf. Albright, AP, pp. 110-122; Wright, BAR, cap. VI, para las pruebas.
(66) Si Jueces 1, 18 es correcto debe ser considerado como pre-filisteo y contemporáneo. Pero LXX contradice al TM en este punto.

suponer, por tanto, que los cultos locales, muchos de ellos con tradiciones patriarcales, ejercieron un efecto localizador en la vida religiosa y tendió a considerar como menos importante el santuario del arca, especialmente en aquellos que residían lejos. Los intereses locales tendieron, naturalmente, a ser preferidos al bien común. No es sorprendente, por tanto, que la unión de los clanes estuviera generalmente en relación directa con la proximidad del peligro, ya que las contingencias a que Israel tuvo que hacer frente fueron, en su mayoría, de carácter local. Estos factores sirven, para aclarar la impresión de extrema desunión que refleja el libro de los jueces. En realidad, a no ser por el poder espiritual de la liga de la alianza con sus instituciones peculiares, Israel apenas hubiera podido mantenerse unida.

La época de los jueces contituyó para Israel una etapa de adaptación, ajuste y consolidación. El mismo establecimiento representó el paso de un modo de vida seminómada a otro agrícola. Y aunque esto no se realizó de un modo uniforme, Israel, en general, se convirtió con sorprendente rapidez en una nación de pequeños granjeros. Se debe recordar, con todo, que cuando llegaron, no eran verdaderos nómadas, sino seminómadas, ya acostumbrados a labrar la tierra, aunque en escala limitada. Por otra parte, la liga tribal israelita absorbió numerosos elementos que habían sido sedentarios o semisedentarios durante generaciones. El período de los jueces trajo consigo un gradual pero marcado progreso en el aspecto económico de Israel. Las primitivas ciudades israelitas, como se ha notado más arriba, fueron increíblemente toscas y vacías de pruebas de cultura material. Hacia el siglo XI, sin embargo, cuando los israelitas aprendieron las técnicas del cultivo y la construcción, se puede notar un decidido progreso. La introducción, por este tiempo, de caravanas camelleras para el transporte por el desierto, y la expansión del comercio por el mar, en el que parece que intervinieron algunas tribus israelitas (Jc. 5, 17), contribuyeron indudablemente a la prosperidad general (67). El descubrimiento del barro cocido para recubrir las cisternas, de que ya hemos hablado, permitió a los terrenos montañosos soportar una creciente densidad de población; fueron construidas numerosas ciudades donde antes no había existido ninguna. Se consiguió una tierra adicional para el cultivo mediante la tala de bosques que cubrían la mayor parte de las tierras montañosas al este y al oeste del Jordán (Jos. 17, 14-18).

La adaptación se realizó también en niveles más profundos, (lomo ya queda dicho, hubo una gran apropiación, principalmente, sin duda, a través de los diferentes elementos absorbidos en la estructura de Israel, en lo tocante a procedimientos legales y formas

(67) Cf. Albright, BP. pp. 22 ss.

de sacrificio. Fueron adaptadas, y sirvieron de vehículo a la fe yahvista, las tradiciones ancestrales conservadas desde antiguo en el país. Mucho más serios, con todo, fueron los comienzos de tensión con la religión cananea. Esto era inevitable. Algunos de los elementos absorbidos por Israel eran cananeos y otros lo eran al menos en parte, en razón de la cultura cananea. Y aunque, como miembros de Israel, todos se convirtieron en adoradores de Yahvéh, muchos de ellos, sin duda, siguieron siendo paganos en su corazón. Podemos suponer también que los santuarios locales perpetuaron prácticas premosaicas que, en su mayoría, estaban poco conformes con el yahvismo. Por otra parte, supuesto que Canaán superaba inmensamente a Israel en cultura material, la adaptación natural se produjo, evidentemente, en todos los órdenes. Era inevitable que algunos israelitas consideraran la religión agrícola como una parte integrante de la vida campesina y comenzaran a invocar a los dioses de la fertilidad. Otros, sin duda, acomodaron el culto de Yahvéh con el de Ba'al, y aun llegaron a confundirlos. El libro de los jueces es, indudablemente, exacto al describir este período como de irregularidad teológica.

b. *Carismay gobierno.* Muy poco es lo que podemos añadir a lo que la Biblia nos narra acerca de los diversos jefes, llamados jueces, que surgieron en este período para salvar a Israel de sus enemigos. Aunque el orden en que son presentados parece ser, más o menos, cronológico, no podemos señalar fecha precisa para ninguno de ellos. Los jueces no tuvieron, en modo alguno, idéntica fisonomía. Alguno (v. g. Gedeón), se lanzó a cumplir su tarea bajo el imperativo de una profunda experiencia de vocación divina; otro (Jefté), no fue más que un bandolero que supo cómo obtener una estipulación ventajosa; otro (Sansón), fue un simpático embustero, cuya fabulosa fuerza y picarescas travesuras llegaron a ser legendarias. Ninguno, al menos por lo que sabemos, condujo a todo Israel a la batalla. Todos, sin embargo, parecen haber tenido una cosa en común; fueron hombres que, destacando en tiempo de peligro, unieron a los clanes contra el enemigo en virtud únicamente de ciertas cualidades personales (carismas) que probaban ante sus compatriotas que el espíritu de Yahvéh estaba con ellos.

Del primer juez Otniel (Jc. 3, 7-11), se dice que rechazó la invasión de Cusan-risathaim de Aram-naharaim. Quién sea este invasor se desconoce; incluso su nombre está retocado (Cusan de doble iniquidad). Dado que Otniel era del sur del país, algunos han supuesto que esta amenaza vino de Edom (Aram y Edom se confunden fácilmente en hebreo y en Hab. 3, 7, Cusan aparece en paralelismo con Madián) (68). Sin embargo, dado que por una lista de Ramsés III

(68) Cf. también Kusu en los Textos de Execración: Albright, BASOR, 83 (1941), p. 34.

se conoce en el norte de Siria (Aram) un distrito de Qusana-ruma (Kusánrom), la invasión pudo venir también de esta región, posiblemente a principios del siglo XII, durante la confusión que acompañó a la caída de la Dinastía XIX (69). Pero no podemos estar seguros.

Es probable que la victoria de Ehúd contra Moab (Jc. 3, 12-30), ocurriera a principios del siglo XII. La tierra moabita situada al norte del Arnón había sido, antes de la llegada de Israel, ocupada por Jesbón el amorreo (Nm. 21, 27-30), al cual, a su vez, se la arrebató Israel, siendo ocupada, en consecuencia, por Rubén (Jos. 13, 15-23). Parece que Moab no sólo recobró esta tierra, sino que atravesando el Jordán penetró en territorio benjaminita. Aunque los moabitas fueron rechazados, no sabemos si también fueron arrojados de la tierra de los rubenitas o no. Es posible que Rubén, que pronto dejó de existir como clan efectivo, fuera completamente eliminado en el curso de estos sucesos (70).

De Samgar (Jc. 3, 11), no conocemos prácticamente nada. No es llamado juez y al parecer ni siquiera era israelita (71). Sin embargo, su mención en Jc. 5, 6 demuestra que fue una figura histórica, que surgió antes de Débora, acaso, exactamente, en la mitad del siglo XII, cuando los Pueblos del Mar comenzaban a penetrar en el país. Es probable que fuera un reyezuelo de la ciudad de Bet-Anat en Galilea, quizá jefe de una confederación que, rechazando a los filisteos, se salvó a sí mismo y a Israel.

La victoria de Débora y Baraq (Jc. 4-5), aunque de datación discutida, puede colocarse muy bien, a la luz de las pruebas arqueológicas, ca. 1125 (72). Como ya hemos indicado, Israel nunca pudo llegar a dominar la llanura de Esdrelón, que fue como una cuña que le dividía casi en dos mitades. En el siglo XII, la confederación cananca que dominaba la región, en alianza quizá con elementos egeos (a los que pudo haber pertenecido Sisara), reprimieron duramente a los vecinos clanes israelitas, reduciendo a alguno de ellos a esclavitud

(69) Cf. Albright, ARI, pp. 110, 205, nota 49; M. F. Unger, *Israel and the Arameansof Damascus* (Londres, James Clake & Company, Ldt., 1957), pp. 40 ss.; también A. Malamat, JNES-XIII (1954), pp. 231-242, que identifica a CusannSathaim con un usurpador semita que gobernó en Egipto per este tiempo.

(70) No es prueba convincente (contra lo que Noth [HI, p. 64] cree), el que Rubén estuviera, en la época de Débora, al oeste del Jordán.

(71) El nombre parece ser hurrita, cf. J. M. Myers, IB, II (1953), pp. 682 ss., 711, 721 ss., para discusión y referencias.

(72) Esta fecha es de Albright: BASOR, 62 (1936), pp. 26-31, etc. Una lidia más baja (ca. 1050), defendida por R. M. Engberg (BASOR, 78 [1940], pp. 4-7) y otros, fue aceptada algún tiempo por el mismo Albright (*ibid.* pp. 7-9); pero cf. ARI, p. 227; BP, p. 20; AP, pp. 117 ss. Meguiddó, que no es mencionada «n Jc. 5, estaba, al parecer, en ruinas por este tiempo. Albright coloca Jc. cap. 5 entre Meguiddó VII y VI y considera el VI como una ocupación israelita; Engberg no está de acuerdo. Cf. Alt, KS, I, pp. 256-273; j. Simons, *OudteslamentischeStudién,* I (1942), pp. 17-54 para ulterior discusión y opinión divergente.

(Gn. 49, 14 ss.). Se hizo un llamamiento general de tropas a la que respondieron los clanes desde el norte de Benjamín hasta Galilea (Jc. 5, 14-18), aunque algunos no respondieron inmediatamente, mostrando una notable falta de entusiasmo. Se obtuvo la victoria cuando un aguacero torrencial inutilizó los carros cananeos, permitiendo a los infantes israelitas hacer una matanza entre sus ocupantes. Aunque esto no dio a los israelitas el dominio de Esdrelón (Betsan, por ejemplo, permaneció fuera de su control), pudieron ahora moverse libremente y establecerse allí sin ser molestados por algún tiempo.

Gedeón (Jc. 6-8) apareció algo más tarde (73); de la confederación cananea de la llanura de Esdrelón a la que Débora hizo frente no hay ya más indicios. Ya hemos dicho que Esdrelón y las tierras montañosas adyacentes estaban sometidas a frecuentes correrías de nómadas camelleros procedentes del desierto: madianitas, junto con amalecitas y los Bené-Quedem (6, 1-6). Este es el primer ejemplo de tal fenómeno de que tenemos noticia. La domesticación efectiva del camello había sido efectuado algo antes, en el interior de Arabia y se había extendido ya a las confederaciones tribales del sur y este de Palestina, dándoles una movilidad tal como nunca antes habían tenido. Los israelitas, atemorizados por estas bestias terribles, fueron presa del pánico. Y puesto que las incursiones se producían, según parece, anualmente por el tiempo de la recolección, la situación se hizo pronto desesperada; de no haber sucedido algo, muy bien hubiera podido Israel ser arrojado de su tierra. Gedeón, un manasita y —a pesar de su nombre «Yerubbaal»— hombre henchido del celo por Yahvéh (6, 25-32), provocó la ocasión. Juntando su propio clan y los vecinos (6, 34 ss.; 7, 23) cayó sobre los madianitas y los arrojó a la desbandada del país (74). Las victorias de Gedeón le consiguieron una especie de anómala autoridad; su pueblo, conociendo la fragilidad de esta autoridad, quiso hacerle rey. De Gedeón se dice llanamente que rehusó, y se dice en un lenguaje que expresa enteramente el espíritu del primitivo Israel (8, 22 ss.) (75). Es verdad que, más tarde, acaso en los últimos días de la anfictionía, Abimélek, hijo de Gedeón, habido de una concubina siquemita (8, 31), se proclamó a sí mismo como rey de la ciudad de su madre (cap. 9).

(73) Cf. Albright, ARI, p. 206, nota 58; Myers, *op. cit.*, pp. 682 ss.

(74) La reconstrucción detallada de las hazañas de Gedeón viene complicada por el hecho de que Jc. cap. 6 a 8 (y 9) combina dos hilos de narración; cf. los comentarios (p. e. G. F. Moore, *Judges* [ICC: Charles Scribner's Sons, 1895, 1923|, pp. 173-177).

(75) Se ha afirmado con frecuencia (recientemente, E. Nielsen, *Shechem* |(!opcnhage, G. E. C. Gad, 19556, p. 143) que Gedeón aceptó de hecho la realeza. I'ero, aunque su casa gozó de un gran prestigio, no hay nada, ni en el contexto, ni en el cap. í). que justifique su conclusión.

Pero esta fue una realeza local, según el esquema de las ciudades-Estado, de ningún modo típica de Israel. Y tampoco fue duradera (76).

Jefté (Jc. 11-12) y Sansón (Jc. 13-16) surgieron hacia el final de esta época. El primero fue un saqueador galadita, un japiru, que demostró cualidades carismáticas (11-29) al rechazar a los ammonitas. Este pueblo, que se había beneficiado grandemente a causa del desarrollo del comercio caravanero, anhelaba extender sus dominios sobre las posesiones israelitas de Transjordania. La historia de Jefté nos demuestra que los sacrificios humanos podían ser practicados en Israel a pesar de su incompatibilidad con el yahvismo; también nos muestra cómo fácilmente los celos tribales podían encender una guerra civil. De Sansón poco se puede decir, salvo que sus historias reflejan de un modo auténtico la situación en la frontera filistea antes de que la guerra estallase abiertamente. Y pudo muy bien suceder que esta clase de incidentes fronterizos provocara a los filisteos a una acción más ofensiva contra Israel.

c. *Tenacidad de la anfictionía.* Puede parecer sorprendente que la anfictionía sobreviviese tanto tiempo, siendo como era una forma floja (por no decir débil) de gobierno. Siempre se mantuvieron a la defensiva, y con la posible excepción de la victoria de Débora, Israel no consiguió nuevos territorios. Realmente, parece que Israel tenía menos robustez al final del período que al principio. Rubén había sido prácticamente suprimido, probablemente a consecuencia de un ataque moabita. Dan, quizá, en última instancia, a causa de una presión filistea, había sido incapaz de mantener sus posiciones en el llano de Sefelá (Jc. 1, 34-36) y se había visto obligado a emigrar hacia el norte y hacerse allí con nuevos territorios (Jc. 18). Aunque es posible que algunos clanes danitas continuaran viviendo en su antiguo territorio, fueron, lo mismo que sus vecinos de Judá, severamente reprimidos por los filisteos. De hecho, todos los clanes continuaron teniendo en sus territorios enclaves cananeos de los que no pudieron apoderarse (Jc. 1).

Tampoco fue capaz la anfictionía de refrenar las fuerzas centrífugas en acción. No pudo revigorizar la pureza del yahvismo, ni persuadir, en ninguna época, a Israel a una acción conjunta, ni pudo prevenir tampoco las rivalidades intertribales encendidas en la misma guerra (Jc. 12, 1-6). Por otra parte, en caso de crimen por parte de los miembros de una tribu contra los de otra (19-20), no había un remedio de última instancia para obligar al desagravio, salvo la llamada a todos los clanes contra la tribu delincuente, ya que ésta se volvía reacia a entregar a los culpables. Y aunque esto era un procedimiento completamente propio, que representaba la

(7(i) La destrucción de Siquem, mencionada en Jc. cap. 9, parece estar confirmada por recientes excavaciones; cf. referencias en cap. 3, nota 61.

acción del vasallo leal de Yahvéh contra el vasallo rebelde, nos ofrece el espectáculo de la anfictionía en guerra consigo misma, un método indudablemente desastroso de administrar justicia.

Y con todo, la anfictionía sobrevivió durante cerca de doscientos años. Esto fue en parte porque, siendo las emergencias a las que Israel tuvo que hacer frente de carácter local, podían ser resueltas con la convocación irregular de los clanes. Pero también fue debido a que, al circunscribir la acción de los clanes a asuntos bien determinados, dejándolos en libertad para los restantes, la anfictionía expresaba perfectamente el espíritu de la alianza de Yahvéh que la había creado. Fue una organización enteramente típica del primitivo Israel. En todo este período no llevó a cabo Israel ningún movimiento para crear un Estado, y, sobre todo (el caso de Abimélek es claramente atípico) no para imitar el esquema de ciudad-Estado de Canaán. En realidad, la auténtica idea de monarquía era anatema para los verdaderos israelitas, como lo demuestra la negativa a ser rey por parte de Gedeón (Jc. 8, 22 ss.) y el apólogo sarcástico de Yotam (Jc. 9, 7-21). Yahvéh, el supremo Señor de su pueblo, le gobierna y le salva por medio de sus representantes carismáticos.

Esta situación pudo haber continuado indefinidamente de no haber sobrevenido la crisis filistea, que, enfrentó a Israel con una emergencia que la anfictonía no pudo resolver y que la obligó a un cambio fundamental.

# *Tercera Parte*

# ISRAEL BAJO LA MONARQUÍA

## La época de la autodeterminación Social

*Capítulo 5*

# DE LA CONFEDERACIÓN TRIBAL AL ESTADO DINÁSTICO

## Nacimiento y desarrollo de la monarquía

LA CRISIS que provocó la caída de la organización anfictiónica de Israel se produjo en la última parte del siglo XI. Este fenómeno puso en movimiento una cadena de acontecimientos que, en poco menos de una centuria, transformó totalmente a Israel y le convirtió en una de las potencias más vigorosas del mundo contemporáneo. Este período de tiempo, más bien corto, debe ocupar nuestra atención con algún detenimiento, porque es uno de los más significativos de la historia israelita (1).

Tenemos a nuestra disposición, afortunadamente, fuentes que son extraordinariamente completas (los dos libros de Samuel y el I de los Reyes, caps 1 al 11) y de un alto valor histórico, siendo gran parte del material contemporáneo, o casi contemporáneo, de los sucesos descritos (2). Para los últimos días de David tenemos en la incomparable «historia de la sucesión del trono» (II S 9-20; I R 1-2) un documento con tal sabor de testigo ocular que difícilmente pudo ser escrito muchos años después de haber subido al trono Salomón. Ya que el autor de esta obra conoció y usó los relatos del arca (I S 4, lb-7, 2; II S 6 [7] y, al menos en su mayor parte las narraciones del Saúl y David que forman el núcleo de I S (y II S 1-4), podemos suponer que también éstas, aun sin ser tradiciones históricas en sentido estricto, tuvieron un origen primitivo y una forma fija a mediados del siglo X. La restante información referente a David y las noticias más fundamentales referentes a Salomón nos han

(1) Para todo este cap. cf. especialmente A. Alt, *Die Staatenbüdung der israeliten in Palástina* (cf. KS, II, pp. 1-65). Se irá reconociendo puntualmente lo que debo a este escritor.

(2) Para el análisis de las fuentes, cf. los comentarios; también L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT, III: 6 [1926]); M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichltiche Studien I* (Halle, M. Niemeyer, 1943), pp. 61-72. Mi propio análisis se halla en una disertación no publicada: *The Age of King David: A Study in the Institutional History of Israel* (Johns Hopkins University, 1940).

llegado en forma de extractos de anales oficiales, o compendios de ellos, y tienen un valor excepcional. En resumen, estamos mejor informados acerca de este período que acerca de ningún otro de la historia de Israel.

## A. PRIMEROS PASOS HACIA LA MONARQUÍA: SAÚL

1. *La crisis filistea y el fracaso de la anfictionía.* Después de unos doscientos años de existencia, la anfictionía israelita sucumbió bajo la agresión filistea. Como ya indicamos en el capítulo precedente, los filisteos arribaron a Palestina no mucho después del mismo Israel y vivieron lado a lado con él, en intermitente pero creciente fricción, durante la mayor parte de la época de los jueces. Finalmente, los filisteos se embarcaron en un programa de conquista que condujo a Israel a un desastre total.

a. *Naturaleza de la amenaza filistea.* Los filisteos fueron una clase de enemigo con el que la floja organización tribal israelita no podía contender. No eran, al parecer, un pueblo especialmente numeroso, sino más bien una aristocracia militar egea, que gobernaba una población predominantemente cananea con la que, como indican los nombres de sus dioses y la mayor parte de sus nombres personales, fueron mezclándose progresivamente. Parece, con todo, que fueron formidables guerreros, con una fuerte tradición militar. Es probable que vieran en la caída del imperio egipcio una oportunidad para implantar su hegemonía sobre Palestina, que había pertenecido a los faraones hasta hacía poco. Fueron así, para Israel, la mayor amenaza con que hasta entonces había tenido que enfrentarse. A diferencia de sus anteriores enemigos, los filisteos no suponían una amenaza limitada que afectase solamente a las tribus más cercanas, ni tal que la confederación tribal pudiera habérselas con ella en una batalla; con miras a la conquista, amenazaron a Israel en su totalidad y en su misma existencia. Fueron además soldados disciplinados y mejor armados, sobre todo porque detentaban el monopolio del hierro (3). Cuando el terreno se lo permitía, empleaban también carros de combate, que habían adoptado probablemente de los cananeos, cuando llegaron al país (4). Y lo que es más, aunque sin un Gobierno central, los tiranos de sus ciudades tenían la habilidad de

---

(3) Es probable que la armadura de Goliat (I S 17, 5-7) fuera desacostumbrada sólo por su razón de su tamaño. La única arma ofensiva descrita (la lanza), lenía una punta de hierro. Cuanto a la espada «no había ninguna parecida» (I S 21, !)). Sobre la introducción del hierro en Palestina, cf. G. E. Wright, AJA, XLIIÍ (1!WJ), pp. 458-463.

(4) Alt (K.S, II, p. 10 nota 2) duda que estuviera bastante extendido entre los (¡lísteos el uso de los carros. No los emplearon, desde luego (a pesar de I S 13, 5) para operaciones en terreno llano (II S 1, 6). ^

actuar concertadamente, algo así habían hecho algunas veces los reyezuelos cananeos, pero no por mucho tiempo. Los contingentes israelitas de la confederación, mal preparados y mal equipados, poca resistencia podían oponer a un enemigo tal en batalla abierta.

Los orígenes de la agresión filistea son oscuros. Probablemente comenzaron por dominar las ciudades-Estado cananeas que habían quedado en la llanura costera y en Esdrelón, y asimismo a otros Pueblos del Mar que allí había. Las colindantes tribus israelitas de Judá y Dan experimentaron, igualmente, su empuje, la última, como hemos visto, hasta ser expulsada de la mayor parte de sus posesiones. Hubo, sin duda, una serie interminable de incidentes fronterizos, como lo atestiguan las historias de Sansón, que debieron contribuir a provocar a los filisteos a una actividad más agresiva.

b. *Israel bajo el yugo filisteo.* El golpe decisivo fue dado algo después de 1050 a.C, cerca de Afeq, en el borde de la llanura costera (I S 4) (5). Los israelitas, que intentaban oponerse al avance filisteo, después de ser derrotados en un primer encuentro, llevaron el arca desde Silo, con la esperanza de que la presencia de Yahvéh les daría la victoria. En vez de esto, el resultado fue una completa derrota. El ejército fue desbaratado, Jofní y Pinejás, los sacerdotes que llevaban el arca, fueron muertos y el arca misma fue capturada por los filisteos que procedieron a ocupar la tierra. Como la arqueología indica (cf. 7, 12; 26, 6), Silo fue tomada y el santuario de la anfictionía destruido. Fueron colocadas guarniciones filisteas en los puntos estratégicos (I S 10, 5; 13, 3 ss.; 23). Además, los filisteos, para impedir las manufacturas de armas y proteger su propio monopolio del hierro, prohibieron a Israel la industria metalúrgica que poseía y le hizo depender, para todos servicios, de los artesanos filisteos (I S 13, 19-22). De hecho, el hierro no abundó en Israel hasta el reino de David (6).

La ocupación filistea del país israelita no fue, indudablemente, completa. Aunque dominaron el Négueb, gran parte de la montaña central y, por supuesto, la llanura de Esdrelón, no es seguro que extendieran su control sobre la totalidad de Galilea, y ciertamente no sobre el este del Jordán. Incluso en las montañas centrales hubo zonas no dominadas, como lo demuestra el hecho de que, a pesar de los esfuerzos filisteos, los israelitas fueron capaces, en lo sucesivo, de armarse por sí mismos y organizar la resistencia. No obstante, Israel estuvo *de jure* sujeto a los filisteos. La anfictionía, con sus fuerzas dispersas y desarmadas, su santuario central destruido y su sacerdocio muerto o disperso, estaba sin fuerzas. Aunque los filisteos de-

(5) Cf. Albright, OTMS, pp. 12 ss. La fecha de Noth (ca. 1000: HI, p. 165) es un poco excesivamente baja.

(6) El primer objeto de hierro que se puede fechar es una punta de arado de Guibea, del tiempo de Saúl; cf. G. E. Wright, JBL, LX (1941), pp. 36 ss.

volvieron pronto el arca a suelo israelita, a causa del terror que les inspiró una plaga (I S 5-7), es probable que se reservaran un control superior sobre la misma; el arca quedó olvidada en Kiryat-yearim durante una generación (7). El antiguo orden cayó y nunca más volvería ser creado.

c. *El fin del orden antiguo: Samuel.* El espíritu conductor de Israel en estos días aciagos fue Samuel. Dedicado a Yahvéh desde antes de su nacimiento por un voto de nazareato (I S 1, 11), Samuel había pasado su juventud junto al santuario de la anfictionía, como un protegido del viejo sacerdote Eli. Cuando cayó Silo, él regresó, al parecer, a su antiguo hogar en Rama, donde gozó de fama como hombre santo y como dador de oráculos (cap. 9). Samuel no fue, sin embargo, un mero vidente de aldea, como lo indica su acción posterior. Parece que de hecho fue un sucesor de los jueces, especialmente de los «jueces menores» (Jc. 10, 1-5; 12, 7-15), cuya función se refería, en algún sentido, a la administración de la ley de la alianza entre las tribus (8). Nosotros le vemos, dotado de este poder, residiendo no lejos de algún centro tribal moviéndose en un circuito regular entre ciertos santuarios importantes (I S 7, 15-17). Podemos estar seguros de que Samuel trabajó más que cualquier otro por conservar viva la tradición anfictiónica.

Apenas sabemos nada de lo que ocurrió durante los años de la ocupación filistea, antes de cuyo fin se dice de Samuel que era un hombre viejo. La voluntad de resistir se mantenía viva, y la tradición carismática se continuaba gracias particularmente a las bandas de profetas extáticos que aparecieron por este tiempo. Más tarde diremos algo de estos profetas. Los vemos moviéndose en bandas, inflamados en frenesí de derviches, «profetizando» al son de la música (I S 10, 5-13; 19, 18-24). Representan un fenómeno con paralelos en Canaán y tierras limítrofes, aunque en Israel, al parecer, sin las características orgiásticas que se daban en otras partes (9). Su furor extático encendía a los hombres en el celo de Yahvéh y su guerra santa. Aunque Samuel no pertenecía a estas bandas, colaboró con ellas. No podemos decir cuántas veces se encendió el fervor patriótico dentro de la resistencia armada durante estos años. Es probable que hubiera choques y que, aquí y allá, contingentes fi-

(7) Cf. I S 7, 1 ss.; II S cap. 6. Saúl no tenía el arca; leer «efod» por «arca» en I S 14, 18, con los LXX, como concuerdan los comentadores.

(8) Cf. supra p. 169; también M. Noth, «Amt und Berufung im Alten Testament» *(Bonner Akademische Reden,* [Bonn, Peter Hanstein Verlag, 19586), pág. 21.

(9) El éxtasis, por sí solo, no constituye la característica distintiva del profelismo de Israel, y tiene estrechos paralelos con lo que sabemos de Mari; cf. A. I.ods, «Une tablette inédite de Mari» *(Studies in Oíd Testament Prophecy,* H. H. Rowicy, ed [Edimburgo, T. & T. Clark, 19506, pp. 103-110); M. Noht, «History ¡md Ihc Word of God in thc Oíd Testament» (BJRL, 32 {1950], pp. 144-206).

lísteos fueran atacados y destruidos. Quizá el relato idealizado de I S 7, 3-14 contenga un resumen de estos choques. Pero durante mucho tiempo los clanes no tuvieron la capacidad de librar la batalla que era necesaria para arrojar del país al invasor. Fueron muchos los israelitas que debieron constatar que su caso era desesperado, mientras no se pudiera encontrar una caudillaje más fuerte.

2. *El primer rey: Saúl.* En estas circunstancias fue cuando Israel eligió a Saúl, un benjaminita de la ciudad de Guibea, para rey. No es sorprendente que lo hiciera, atendida su desastrada situación. Pero tampoco sorprende, sin embargo, que el paso fuera dado casi a modo de experimento y con gran resistencia de muchos ya que la monarquía era una institución totalmente extraña a la tradición israelita.

a. *La elección de Saúl.* El relato de la elección de Saúl ha llegado hasta nosotros en dos (probablemente al principio tres) narraciones paralelas, una tácitamente favorable a la monarquía, la otra ásperamente hostil. La primera (I S 9, 1-10, 16) narra cómo Saúl fue ungido privadamente por Samuel en Rama; se continúa en 13, 3b-3b-15. Unido a esta narración está el relato, originalmente separado, de la victoria de Saúl sobre Ammón y la subsiguiente aclamación popular (cap. II), en Guilgal. La otra rama presenta a Samuel (8; 10, 17-27), presidiendo la elección de Saúl en Mispá, después de ceder, con amargas protestas, a la petición del pueblo.

En vista de estos relatos diversos no podemos pretender reconstruir la cadena de los hechos. Pero no sería acertado desechar la segunda de estas tradiciones como si fuera reflejo posterior de una amarga experiencia de la monarquía, como muchos han hecho (10). Cualesquiera que fuera la época del suceso, difícilmente puede dudarse que un paso tan drástico como éste, que llevaba consigo un tal rompimiento con la tradición, provocaría oposición desde el principio. Los sentimientos personales de Samuel aparecen ambiguos. Pero podemos estar seguros de que la decisión que tomó, fue tomada, voluntaria o involuntariamente, ante la demanda popular, expresada, sin duda, por los ancianos de las tribus (I S 8, 4 ss.). Que tomó una parte principal en los procedimientos está atestiguado en todas las ramas de la narración, y atendida su posición, esto es lo que cabía esperar. Con todo, es enteramente cierto que Samuel, cualesquiera que fueran sus sentimientos iniciales, rompió pronto con Saúl y se convirtió en acerbo enemigo suyo. Es probable, en todo caso, que él viera el paso con recelo desde el principio hasta el fin, tal como acentúa la más joven de las narraciones, temiendo a dónde podría llevar, aunque actuando bajo presión, y porque él no veía otra salida.

(10) Cf. I. Mendelsohn, BASOR, 143 (1956), pp. 17-22, sobre este punto. Para una correcta valoración, ver Kittel, GVI, II, pp. 79-81.

La elección de Saúl fue por designación profética y por aclamación popular (I S 10, 1 ss.; 11, 14 ss.) El hecho de que fuese benjaminita, es decir, de una tribu situada en el centro y directamente amenazada, pero tan pequeña que los recelos quedaran reducidos a un mínimo, pudo haber influido en la elección. Pero Saúl fue aceptado primariamente porque con su victoria sobre Ammón (cap. 11) demostró poseer dones carismáticos, como tuvieron los jueces antes de él. Este fue probablemente el primer combate que entabló (11). Los ammonitas, aprovechando la situación calamitosa de Israel, habían invadido las posesiones israelitas de Transjordania, como habían hecho antes, en los días de Jefté, y poniendo sitio a Yabésgalaad la impusieron vergonzosas e inhumanas condiciones de rendición. Cuando la noticia llegó a Saúl, se condujo como un típico carismático. «El espíritu de Yahvéh cayó sobre él», y cortando en pedazos los bueyes con que estaba arando, envió los pedazos a las tribus, convocándolas a agruparse. Los clanes, o algunos de ellos, según lo permitían las circunstancias, respondieron y se consiguió una gran victoria. Ya queda dicho que el pueblo, convencido por el proceder de Saúl de que había sido designado por Yahvéh, lo llevó al antiguo santuario de Guilgal y allí le proclamó rey solemnemente.

b. *Nuevas victorias de Saúl.* Las primeras empresas de Saúl fueron tales que justificaron la confianza puesta en él, particularmente cuando consiguió infligir a los filisteos una importante derrota que dio a Israel respiro y nuevas esperanzas. Debido a la confusión del texto, los detalles de esta acción (I S 13-14) no están claros. Parece, con todo, que después de un encuentro preliminar, en el que fue derrotada una guarnición filistea (12), y después de algunas represalias filisteas (I S 13, 17 ss.), se produjo un choque en el paso de Mikmas que, debido principalmente al heroico arrojo de Jonatán, hijo de Saúl, concluyó con una aplastante victoria para Israel. Los filisteos fueron puestos en fuga (I S 14, 23, 31), los hebreos que estaban a su servicio desertaron (I S 14, 21), mientras que todos los de la Montaña de Efraím cobraron ánimo y se reunieron en torno a Saúl. Esta fue su mayor victoria. Aunque no había sido destruido el ejército filisteo, y no había desaparecido en modo alguno su amenaza (es probable que, a pesar del cap. 13, 5 las fuerzas combatien-

(11) No es necesario colocar este incidente después de la victoria de Saúl sobre los filisteos (así, por e. A. Lods, *Israel* [Alfred A. Knopf, Inc., 1932], p. 354). El control filisteo era flojo; Bezek (Khirbet Ibzíq, entre Siquem y Bet-san) donde tuvo lugar la concentración (v. 8), estaba probablemente fuera de la zona de ocupación efectiva.

(12) El TM lo coloca en Gueba (Yeba'), al noroeste de Guibea, exactamente al sur del paso de MikmaS. Con todo, los LXX los colocan en el mismo Guibea. I.os nombres son tan frecuentemente confundidos en la narración que se hace imposible decir cuál es el correcto. Guibea fue destruida hacia este tiempo, y después reconstruida. ¿Ocurrió esto en el transcurso de estos sucesos?

tes no fueran muy numerosas), las tropas de ocupación fueron desalojadas de la montaña. Saúl tendría desde entonces libertad de movimientos dentro del país. Las batallas posteriores se entablarían en los límites de la llanura. Israel se abría de nuevo a la esperanza.

Todo el reinado de Saúl se consumió en combates (13) (I S 14, 47 ss., 52). Además de sus batallas con los filisteos, se describe una victoria sobre Amaleq en una narración aislada (cap. 15) que incluye un relato sobre la ruptura de Saúl con Samuel. Probablemente este pueblo, cuyo hogar estaba en el desierto de Cades, se había aprovechado, como Ammón, de la comprometida situación de Israel para hacer incursiones en el Négueb. Que Saúl pudiera arrojarlos más hacia el sur, atestigua su libertad de acción. Indica también que su autoridad y su responsabilidad tenían un alcance nacional. En algún tiempo durante su reinado Saúl tomó también duras medidas contra los restos de la confederación gabaonita (II S 21, 1, 4, 2f.) a despecho del pacto que habían hecho con Israel en los tiempos de la conquista (Jos. 9). Al parecer, muchos de ellos fueron muertos y otros obligados a huir. Ignoramos las razones que tuvo Saúl para hacer esto. Acaso porque los gabaonitas habían colaborado, o se habían hecho sospechosos de colaboración con los filisteos (14). El hecho, como veremos, nunca fue olvidado.

c. *Naturaleza del reinado de Saúl.* Una de las fuentes (I S 8, 5, 20) denuncia la monarquía como una imitación de las naciones paganas. Y así fue, en el sentido de que era una institución extraña a Israel, mientras que era común en otras partes, y por tanto sugerida a Israel por su medio ambiente. Pero la monarquía de Israel fue sin embargo única. No fue ciertamente estructurada según el sistema feudal de ciudad-Estado propio de Canaán o de los filisteos. Aunque pudo haber tomado algunos rasgos de los reinos nacionales de Edom y Moab (15), fue siempre un fenómeno característicamente israelita modificar al principio las antiguas estructuras lo menos posible.

Saúl, lo mismo que los jueces que le precedieron, había surgido al estilo antiguo, como un héroe carismático. Es realmente muy probable, que si él se hubiera continuado, se hubiera manifestado como tal. Las cualidades carismáticas de Saúl no le señalaban, ciertamente, como rey, sino como un caudillo guerrero de Yahvéh, su «señalado»

(13) Nada sabemos de las guerras con Edom, Moab y Soba, mencionadas en I S Í4, 47. Pero no es improbable, dada la situación; cf. M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (Londres, James Clarke & Company, Ltd., 1957), pp. 43 ss.

(14) Gf. H. Cazelles, PEQ., 87 (1955), pp. 165-175; A. Malamat, VT, V (1955), pp. 1-12.

(15) Cf. Alt, *op. cit.* (KS, II), pp. 29 ss.; Noht, HI, p. 171. Pero, desde luego, conocemos demasiado poco de estos Estados, aunque, al menos Edom parece haber mantenido durante generaciones el principio dinástico (cf. Gn. 36, 31-39).

*(naguid)*, y así se refiere a él constantemente la fuente más antigua (I S 9, 1-106; 13 4b-14) (16). En el caso de Saúl, sin embargo, se añadió un nuevo aspecto cuando el pueblo, reconociendo su designación carismática, le aclamó rey *(melek)*, propuesta rechazada por Gedeón en otras circunstancias (Jc. 8, 22 ss.). Esto significa que la autoridad de Saúl era reconocida como permanente, o al menos «mientras durase», lo cual equivale a lo mismo. Pero al mismo tiempo que esto significaba ciertamente una innovación, no representaba ningún abierto rompimiento con la tradición antigua. Saúl fue aclamado por Israel en el antiguo centro de la anfictionía de Guilgal (I S 11, 14 ss.). Que lo fuera como *naguid* o como *melek*, su tarea consistió en ejercitar la función de juez, reuniendo a su pueblo para luchar contra los enemigos de Yahvéh. Aparte lo que Samuel pudiera pensar de Saúl, los sacerdotes anfictiónicos, que quedaban, se reunieron en torno a él y le acompañaron en sus campañas (I S 14, 3, 18).

No tenemos noticias de que Saúl hiciera cambio alguno en la estructura interna de Israel. Acaso no tuvo oportunidad, pero tampoco lo deseó. La organización tribal quedó tal como era; no se desarrolló ninguna maquinaria burocrática administrativa. Saúl no tuvo harén ni oficiales (excepto su primo Abner que estaba al frente de las fuerzas tribales (I S 14, 50 ss.), ni corte espléndida (cf. 20-25; 22, 6); su establecimiento en Guibea, tal como nos lo revela la arqueología, fue de una simplicidad rústica (17). Seguramente se puede ver en la costumbre de Saúl de reunir jóvenes soldados junto a su persona para un servicio permanente (14, 52) los comienzos de un ejército regular, y también de una aristocracia militar (18). Pero, para Saúl, esto no era más que una mera necesidad de la guerra: él no hubiera podido sobrevivir apoyándose únicamente en las fuerzas tribales.

Pero aunque Saúl favoreció a sus partidarios, muchos de ellos pertenecientes a su misma tribu (I S 22, 7), no era un rey tribal. Como los jueces que le precedieron, había sido aclamado sobre todas las tribus. Aunque probablemente nunca guió a todo Israel a la batalla (¡tampoco lo habían hecho los jueces!), es probable que estuviera más cerca de conseguirlo que ninguno de sus predecesores, aunque no fuera más que porque la emergencia era nacional. Saúl, además, gozó de considerable popularidad en todo el país. Su liberación de Yabés-galaad le obtuvo la devoción imperecedera de esta ciudad (31, 11-13). Es posible que Saúl fuera aceptado también en judá, a causa de su acción contra Amaleq, o quizá porque la ame-

(16) Cf. Alt, *op. cit.* (KS, II), p. 23; J. de Fraine, *Uaspect religieux de la royante israelile* (Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1954), pp. 98-100.

(17) Cf. Wright, BAR, p. 122, para una breve descripción.

(18) Cf. J. Gray, ZAW, 64 (1952), pp. 49-55; G. Mendenhall, JBL, LXXVII (1958), pp. 58'ss.

naza filistea era más inminente allí. Jóvenes de esta tribu estaban a su servicio, y pudo contar allí con muchos amigos (23, 19 ss.; 26, 1 ss.) El reinado de Saúl, en una palabra, comenzó con buenos auspicios, dando a Israel un respiro en su vida y una nueva inyección de valor.

3. *Declive de Saúl y surgimiento de David.* El respiro, con todo, fue temporal. Desconocemos hasta cuándo alcanzó la duración del reinado de Saúl y la datación es conjetural (probablemente en la década anterior al 1000 a.C) (19). Acabó con un triste fracaso, que dejó a Israel, si era posible, peor que antes. Las razones de esto fueron múltiples, no siendo la menor de ellas el mismo desafortunado Saúl.

a. *Rompimiento de Saúl con Samuel: declive personal de Saúl.* Saúl fue un personaje de tragedia. De apariencia espléndida (I S 9, 2; 10, 23), modesto (9, 21), muy generoso y dispuesto a confesar sus faltas (11, 12 ss.; 24, 16-18), siempre fieramente valeroso, había en él, sin embargo, una inestabilidad emocional que iba a llevarle a la ruina. Siempre de temperamento veleidoso, sujeto al frenesí de la excitación (10, 9-13; 11, 6 ss.), se ve que cuando se ejercía presión en su mente, se desconcertaba enormemente, oscilando como un péndulo entre momentos de lucidez y disposiciones de ánimo oscuras en las que, incapaz de una acción inteligente, se entregaba a un comportamiento capaz de indisponerle aun con sus más allegados. Probablemente ya antes de su caída Saúl no estaba muy cuerdo.

Hay que confesar, con toda honradez, que tuvo que hacer frente a una situación que hubiera puesto a prueba la capacidad del más equilibrado. Su misma posición le colocó bajo la tremenda tensión de tener que exhibir cualidades carismáticas no sólo una vez, sino continuamente, en un esfuerzo dramático. La amenaza filistea persistía; a pesar de los éxitos ocasionales, Saúl no podía dar el golpe decisivo que se requería para eliminarla. Además, la fiera independencia de las tribus obstaculizaba el ejercicio de cualquier autoridad real; salvo sus partidarios personales, Saúl no pudo levantar una fuerza guerrera digna de confianza que mantuviera el campo. Lo peor de todo fue su disputa con Samuel. Nuestros dos relatos de este hecho dejan las razones un tanto en el misterio. Acaso Samuel no estuviera por encima de la envidia personal; acaso receloso del nuevo orden, necesitó tan sólo la más simple excusa para rechazarlo. Pero existían razones más profundas, como lo testifican los dos relatos. En I S 13, 4b-15 se acusa a Saúl de usurpar la función del sacerdocio anfictiónico, mientras que el cap. 15 se dice que había violado el *«jerem»*, un aspecto de la ley sagrada concerniente a la

(19) Pudo haberse extendido unos pocos años dentro del siglo diez, pero ciertamente no muchos, cf. nota 26 infra.

conducta en la guerra santa. Lo probable es que Samuel, que había esperado mantener el nuevo orden al servicio del antiguo, sospechó que Saúl pretendía alzarse con toda la autoridad, tanto religiosa como política, y así revocó públicamente la designación de Saúl. Esto, indudablemente, aceleró la desintegración personal de Saúl. ¡Era puesta en duda su propia posición ante Israel! Comenzó a asaltarle la sospecha de que se había desvanecido el carisma sobre el cual descansaba su designación. En lugar del entusiasmo carismático, vinieron sobre él hundimientos depresivos («el espíritu malo de Yahvéh»), de los que sólo podían librarle los acordes de la música, y durante los que atacaba ciegamente a los que le rodeaban.

b. *La aparición de David: celos de Saúl.* Lo que, sin embargo, llevó a Saúl más allá de los límites de lo racional fue la popularidad del joven héroe David. Nuestras fuentes no nos permiten decir de qué manera atrajo David por primera vez la atención de Saúl (20). Era, ciertamente, un mozo de Belén, del que se decía que era un músico hábil (I S 16, 14-23) y estaba, probablemente, entre aquellos jóvenes de que Saúl acostumbraba rodearse (14 52). Pronto ganó fama por sus brillantes hazañas, en particular cuando mató al gigante filisteo Goliat (17, 1-18, 5). Es verdad que II S 21, 19 atribuye este hecho a Elijanán (I Cr. 20, 5 es un intento de armonización), lo que ha llevado a muchos a suponer que la acción de un soldado subalterno ha sido transferida aquí a David. Pero no solamente la tradición que atribuye el hecho a David es antigua (I S 21, 9), sino que la fama de David se basaba ciertamente en alguna o algunas hazañas espectaculares de este tipo. En realidad, no es imposible que Eljanán (propiamente Baal-janán (?) cf. Gn. 36, 38; I Cr. 1, 49) y David sean la misma persona, siendo este último, quizás, un nombre de trono (21).

En todo caso, David ganó fama y posición (I S 18, 13), lá amistad imperecedera de Jonatán, hijo de Saúl, y la mano de Mikal, hija

(20) I S 17, 1 a 18, 5 no puede armonizarse, tal como está, con 16, 14-23 (en 17, 55-58 David era un desconocido para Saúl y los de su séquito, pero según 16, 14-23 había estado ya estre los servidores del rey). Con todo, el texto más breve de LXXB (sólo 17, 1-11, 32-40, 42-49, 51-54) descarta la mayor parte de las incongruencias [cf. especialmente S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of de Books os Samuel* (Oxford, Clarendon Press 1913[2]], pp. 137-151); el cap. 16, 14-23 y la forma original de 17, 1 a 18, 5 *pueden* haber formado un relato seguido.

(21) Cf.A. M.Honeyman.JBL,LXVII (1948), pp. 23 ss.; L. M. vonPákozdy ZAW, 67 (1957), pp. 257-259. En II S 21, 19, el padre de Elcanan es Yaare-oregim, de Belén; pero *'oregim* es una evidente dittograf ía, y como *ya'are* no puede ser correcto, puede ser que se trate de una corrupción de*yisai* (Jessé). Es mejor no relacionar i I nombre «David» con el *dawidum* de los textos de Mari, dado que la lectura es dudosa. --

del mismo Saúl (I S 18, 20-27) (22). Pero cuando las hazañas posteriores aumentaron de tal manera su popularidad que eclipsaron la del mismo Saúl, éste no pudo soportarlo por más tiempo. Sintiendo que el pueblo consideraba a David como su héroe carismático, temía que quisieran también proclamarle rey (18, 7 ss.). Llevado de unos celos insensatos, se volvió completamente contra David y repetidas veces intentó matarle (p. e., 19, 9-17), de tal manera que David no tuvo finalmente otro recurso que huir. Ni siquiera entonces se calmaron las sospechas del rey. Le parecía que todos estaban tramando contra él, aun su propio hijo Jonatán y sus más allegados partidarios (20, 30-34; 22, 7 s.). Cuando supo que la familia sacerdotal de Silo, ahora establecida en Nob, cerca de Jerusalén, había ayudado inconscientemente a David en su huida, les dio muerte cruelmente y demolió su santuario (21, 1-9; 22, 9-19). En cuanto a Mikal, se la quitó a David y se la dio a otro (I S 25, 44).

Esto no era, evidentemente obra de una mente racional. Aunque David era, sin duda, ambicioso, no hay pruebas de que estuviera entonces conspirando contra Saúl. Saúl andaba demasiado perturbado para ver las cosas con claridad. Su comportamiento debió causarle un daño irreparable e hizo que muchos pusieran en duda su competencia. La matanza de los sacerdotes provocó un particular desagrado (nótese que los mismos seguidores de Saúl rehusaron levantar la espada contra ellos) (I S 22, 17 ss.). Con este acto, rompió Saúl todos los lazos con el orden anfictiónico y, dado que el único superviviente huyó a David (I S 22, 20-23), echó el sacerdocio en brazos de su rival. Lo que era peor, Saúl se veía ahora obligado a retirar sus fuerzas de los filisteos y dedicarse a cazar a David. Había caído sobre Israel un cisma al que difícilmente podía hacer frente.

c. *David fuera de la ley.* David huyó a los desiertos de su nativo Judá (I S 22, 1 ss.), donde se le unieron sus parientes, junto con los descontentos, fugitivos y oprimidos de toda clase. Con este desecho de rufianes y bandoleros, se formó pronto una vigorosa fuerza de choque de cuatrocientos hombres.

Por algún tiempo llevó David una existencia precaria como jefe de bandidos *(japiru),* oscilando entre los dos extremos y procurando mantenerse en el justo centro, atacando a los filisteos en cuanto se le ofrecía oportunidad (23, 1-5), escabulléndose continuamente de las garras de Saúl (23, 19-24, 22; 26) y sosteniéndose mientras tanto mediante la «protección» que exigía a las ciudades ricas que podían pagarla (25, 7 ss., 15 ss.). Durante este intervalo David se casó dos veces (25, 42 ss.), en ambos casos, probablemente, con la esperanza

(22) De nuevo LXXB ofrece un texto más corto de I S cap. 18 (cf. Driver, *op. cit.* pp. 151-155), omitiendo la promesa de Merab a David por parte de Saúl, pero incluyendo el casamiento de David con Mikal. Pero esto no es razón para poner en duda la historicidad del incidente, como hace Noth (HI, p. 184, nota 1).

de fortalecer su posición mediante la alianza con familias influyentes. Pero de hecho su posición era insostenible. Atrapado entre los filisteos, Saúl y una población en la que muchos —bien porque les molestaban las tasas impuestas, o porque eran leales a Saúl, o porque temían represalias— le consideraban como una molestia, o algo peor (23, 12; 25, 10; 26, 1), se encontró pronto en una situación desesperada. Tomando, pues, a sus hombres, ahora seiscientos, se pasó a Akis, rey de Gat, y le ofreció sus servicios (27, 1-4).

El rey filisteo, gozoso por este cambio de acontecimientos, recibió cordialmente a David, le aceptó como vasallo y le dio la ciudad de Siquelag (lugar incierto, pero en el Négueb de Judá), como posesión feudal. Akis esperaba, naturalmente, que desde allí haría el mayor daño posible a Israel. Pero David, que no era un traidor en su corazón y no deseaba que sus paisanos le tuvieran por tal, continuó desempeñando un tortuoso papel. Mientras convencía a Akis mediante informes falsos de que hacía incursiones en Judá, se empleaba en acosar a los amalecitas y otras tribus del sur del desierto, cuyas incursiones habían molestado siempre a los vecinos clanes israelitas (I S 27, 8-12). Por estos medios, y mediante una juiciosa distribución del botín entre clanes estratégicos y ciudades del Négueb de Judá (I S 30, 26-31), pudo convencer a su pueblo de que continuaba siendo su leal protector y amigo. Es indudable que en el curso de estos sucesos la fuerza militar de David iba en aumento (23).

d. *Muerte de Saúl.* El final de Saúl se produjo a los pocos años de arrojar a David de su lado (24). En este intervalo, la guerra filistea había sido descuidada. Saúl, obsesionado por echar mano a David, no estaba en condiciones de proseguirla, mientras que los filisteos, no queriendo arriesgar sus fuerzas en una nueva invasión de las montañas, esperaban su oportunidad para el golpe decisivo. La oportunidad se presentó pronto. No mucho después de la defección de David, y quizás alentados por ella, los filisteos reunieron sus fuerzas en Afeq, escenario de su victoria sobre Israel una generación antes. Pero en lugar de avanzar hacia las colinas, o esperar el ataque desde ellas, marcharon paralelos a la costa, hacia el norte, por la llanura de Esdrelón. Saúl marchó hacia el norte a su encuentro y acampó al pie del monte Gelboé (I S 28, 4; 29, 1). La estrategia filistea era clara. La ruta de Esdrelón estaba bajo su control

(23) Las listas de I Cr. 12, 1-12, aunque restos de una antigua tradición, son difíciles de evaluar; cf. W. Rudolph, Chronikbücher (HAT, 1955), pp. 103-107. I'cio, con todo, apenas puede dudarse que hubiera otras deserciones en el campo de Saúl, cuando sus ataques de ira y sus suspicacias le alejaron de sus seguidores.

(24) Acaso tres o cuatro años después. La estancia de David entre los filisteos duró poco más de un año (I S 27, 7), y fue un «fuera dcj# ley» acaso durante dos o tres años (?).

y a lo largo de ella podían contar con la ayuda de los Pueblos del Mar y de las ciudades-Estado cananeas aliadas con ellos (25). Además, tenían campo donde sus carros podían maniobrar (II S 1, 6), junto con la posibilidad de separar a Saúl de las tribus galileas del norte. Es menos claro por qué Saúl se dejó arrastrar a la batalla en un lugar así. Es posible que, simplemente, hubiera llegado al culmen de la desesperación y estuviera dispuesto a jugar la última baza.

La batalla estaba perdida antes de empezada. Al parecer, el trágico Saúl lo sabía; conforme a la tradición (I S 28), el espíritu de Samuel, muerto hacía tiempo, llamado por él por medio de una pitonisa en Endor, se lo había anunciado así. Pero no había retirada posible y Saúl nunca fue un hombre falto de valor. El resultado fue un desastre total (I S 31). Las fuerzas israelitas fueron aniquilidas, los tres hijos de Saúl murieron y el mismo Saúl, gravemente herido, se suicidio. Cuando los filisteos encontraron el cuerpo de Saúl, le cortaron la cabeza y la colgaron junto con los cuerpos de sus tres hijos, de la muralla de Bet-san. Posteriormente, los hombres de Yabés-galaad, movidos por una gratitud imperecedera hacia Saúl, robaron los cuerpos, con riesgo de sus vidas, y les dieron digna sepultura. Por lo que respecta a David, pudo evitar tomar parte en la batalla, porque los jefes filisteos no se fiaban de él y le enviaron a casa (I S 29). Esto fue una suerte para David. Qué habría hecho de habérsele pedido que entrara en batalla contra su propio pueblo, no lo sabremos nunca.

### B. LA MONARQUÍA UNIDA EN ISRAEL: EL REY DAVID (CA. 1000-961) (26)

1. *Subida de David al poder.* El desastre de Gelboé dejó a Israel a merced de los filisteos que, según parece, aprovecharon su ventaja y ocuparon, cuando menos, la mayor parte del país que habían poseído antes de que Saúl apareciera en escena. Aunque no se aventuraron en Transjordania, y quizá tampoco muy al interior de Galilea, establecieron una vez más sus guarniciones en la región central

(25) Probablemente Bet-san (I S 31, 10) estaba controlada por los pueblos del mar: cf. A. Alt, KS, I, pp. 246-255.

(26) Las fechas del reinado de David son aproximadas. II S 5, 4 y I R 11, 42, conceden 40 años a David y otros 40 a Salomón, pero esto, por supuesto, es una cantidad redondeada. Con todo, ambos tuvieron largos reinados y 40 años para cada uno no está muy lejos de lo exacto. Si colocamos la muerte de Salomón en 922 (cf. infra, nota 61), y tomamos al pie de la letra los 40 años, tenemos ca. 961-922 para Salomón, y 1000-961 para David. Cf. Albright, ARI, p. 130; *ídem* en *Mélanges Isidoro, Lévy* (Bruselas, 1955 *[Annuaire de i'Institui de Philologie et d'Historie Orientales etSlaves,* XIII, 1953]), pp. 7 ss.

(II S 23, 14) (27). El caso de Israel parecía desesperado. Sin embargo se levantó de nuevo con increíble rapidez y al cabo de pocos años se había convertido en la primera nación de Palestina y Siria. Esta fue la obra de David.

a. *David e Isbaal: reyes rivales.* Los derechos de la casa de Saúl se continuaban en su hijo superviviente Isbaal (28), que había sido llevado por su pariente Abner —que de algún modo había escapado a la matanza de Gelboé— a Majanaim de Transjordania y allí proclamado rey (II S 2, 8 ss.) Fue un Gobierno en el exilio, si Gobierno puede llamarse, como lo indica su ubicación fuera del alcance de los filisteos. Aunque reclamaba gobernar sobre Israel, carecía de verdadera autoridad. Aún no era reconocido el principio de herencia. Aunque muchos israelitas pudieran haber aceptado tácitamente a Isbaal el hecho de que fuera hijo de Saúl no significaba que podía contar con su lealtad. Sus exigencias, sin base real en la mentalidad de los clanes, se fundamentaban únicamente en Abner y algunos otros, leales a la casa de Saúl por razones personales.

David, mientras tanto, se había convertido en rey de Judá en Hebrón (II S 2, 1-4). Que hiciera esto con consentimiento filisteo es evidente, ya que él era su vasallo y difícilmente hubiera podido dar tal paso sin su aprobación. Por otra parte, los filisteos, cuya política era «divide y gobernarás», lo deseaban. Al mismo tiempo es indudable que el pueblo de Judá recibió bien a David. Después de todo, era uno de ellos, un jefe fuerte que podía cuidar de su defensa, y que estaba en situación de poder mediar entre ellos y sus opresores filisteos. Fue, pues, aclamado rey por consentimiento popular y ungido en el antiguo santuario de Hebrón.

David era, de este modo, como Saúl, un héroe militar proclamado rey. Pero este encumbramiento al poder llevaba consigo algunos aspectos nuevos. David era un soldado curtido, que debía gran parte de su reputación a sus tropas personales, era ya un señor feudal con posesiones privadas, y había tomado el trono como vasallo de una potencia extranjera. Además, al aclamarle, Judá ejecutaba un acto independientemente del resto de las tribus. ¡Un paso, verdaderamente, muy alejado del esquema antiguo! Aunque rey de Judá, David no era un gobernante tribal. Su autoridad se extendía sobre un área que incluía varios elementos tribales, además de Judá: simeonitas, calebitas, otnielitas, yerajmeelitas y kenitas (I S 27, 10;

(27) Este incidente ocurrió, casi con seguridad, durante la guerra final de David contra los filisteos. Cf. infra, p. 199.

(28) La forma correcta («Baal existe»: cf. Albright, ARI, p. 207, nota 62) está conservada en I Cr. 8, 33; 9, 39. Is-bóset («hombre de vergüenza») es una corrección intencional de los escribas; cf. MefibóSet (II S 4, 4; etc.), y Merib-baal (I Cr. 8, 34; 9, 40).

30, 14; Jc. 1, 1-21) (29).Esta área surgió como una formación política consistente. El Estado de Judá apareció como una entidad separada dentro de aquel Israel sobre el que Isbaal hacía reclamaciones. Ambos, «Israel» y «Judá», comenzaron desde entonces a asumir nuevas connotaciones.

b. *Fin de Isbaal.* La carrera de Isbaal finalizó al cabo de dos años (II S 2, 10). Durante este tiempo las relaciones entre los reyes rivales, aun siendo hostiles, no llegaron nunca a guerra abierta. El único encuentro de que tenemos noticia (II S 2, 12-32) fue una especie de escaramuza que tuvo importancia sólo porque en ella murió, a manos de Abner, un hermano de Joab, pariente y general de David, y esto tuvo serias repercusiones. Isbaal era claramente incapaz de mantener una guerra, mientras que David, no queriendo ampliar irreparablemente la brecha en Israel, prefirió obtener su propósito por vía diplomática. Con este fin, hizo ofrecimientos a los hombres de Yabés-galaad, cuya lealtad para con Saúl conocía (II S 4b-7); se casó también (II S 3, 3) con la hija del rey de Gesur, Estado arameo al noroeste del Mar de Galilea, probablemente para ganarse un aliado a espaldas de Isbaal. Asimismo —y acaso por este mismo tiempo— entró en relaciones amistosas con Ammón (II S 10, 2) con el mismo propósito sin duda.

Isbaal, por otra parte, era débil e ineficaz. Es indudable que sus seguidores comenzaron a darse cada vez más cuenta de ello y pusieron sus esperanzas en David (cf. II S 3, 17). Finalmente, Isbaal se querelló contra Abner, acusándole de haber tenido relaciones con una antigua concubina de Saúl (3, 6-11), cargo que, de ser cierto, pudo haber significado que Abner tenía intenciones de apoderarse del trono. El incidente muestra quién tenía el poder. Abner, airado, dio pasos para transferir su obediencia a David y urgió a los ancianos de Israel a hacer lo mismo (3, 12-21). David recibió con agrado estas iniciativas, pidiendo solamente que le fuese devuelta Mikal, la hija de Saúl. Aun cuando Abner fue asesinado por Joab (3, 22-39), no se desmoronó la candidatura de David. El pueblo comprendió que esto era un ajuste personal de cuentas y al parecer creyó en las protestas de inocencia de David, después de todo, él no ganaba nada con el crimen. Isbaal, perdido todo apoyo, fue pronto asesinado por dos de sus oficiales (cap. 4), quienes trajeron la cabeza a David, esperando una recompensa. Pero David, ansioso de apartar de sí toda sospecha de complicidad en este para él afortunado suceso, les hizo ejecutar sumariamente. Y, una vez más, la mayor parte del pueblo le creyó, según parece.

(29) La teoría (cf. Noth, HI, p. 181, Alt, KS, II, p. 41) de que existió —junto a la liga de los doce— otra liga de seis clanes formada por los grupos antes mencionados, y con el santuario en Mambré (Hebrón), y que fue ésta la liga que aclamó a David, es acaso plausible pero no demostrada.

c. *David rey de todo Israel.* No quedando nadie que pudiera mantener las reclamaciones de la casa de Saúl, el pueblo consagró a David en Hebrón y allí, en solemne alianza, le proclamó rey de todo Israel (II S 5, 1-3). El incidente, en su conjunto, ilustra la tenacidad de la tradición carismática. Lo que decidió el triunfo en favor de David fue el hecho de que el pueblo viera en él al hombre sobre el que descansaba el espíritu de Yahvéh. Isbaal había perdido la partida precisamente porque, no siendo reconocido el principio de sucesión, no había dado pruebas de cualidades carismáticas. Aunque David no había aparecido en escena a la manera de Saúl o de los jueces, era no obstante un hombre de tipo carismático. Es decir, un hombre capaz de un caudillaje inspirado, cuyos continuos éxitos evidenciaban que Yahvéh le había designado (30). David fue, de este modo, lo mismo que Saúl, un jefe *(naguid),* por designación divina, que había sido hecho rey *(melek)* en una alianza personal con el pueblo (como probablemente lo había sido Saúl) y por aclamación. Lo mismo que Saúl, fue ungido en un santuario de antiguo renombre.

No obstante, el nuevo reino estaba muy alejado del orden antiguo. No solamente la ascensión de David no se produjo según la forma clásica; la base de su poder no era, en absoluto, la de la anfictonía, que no aparece como tal. Al contrario, se constituía ahora como rey, por aclamación, también sobre las tribus del norte, a un jefe militar ya rey de Judá con el consentimiento filisteo. En otras palabras, quedaban unidos en la persona de David el reino ya gobernado por él en el sur, y el área reclamada por Isbaal en el norte. La unidad del nuevo Estado fue, por tanto, bastante frágil. Los clanes del sur, aunque formaban parte de la anfictionía y del reino de Saúl, habían estado relativamente aislados y habían seguido muchas veces sus propios caminos. La rivalidad entre la casa de Saúl y David debió conducir a las dos secciones a un mayor distanciamiento. David lo advirtió, sin duda alguna, e hizo grandes esfuerzos para no aumentar la brecha. Probablemente fue por esto por lo que no rompió las hostilidades con Isbaal y por lo que en público, y podemos suponer que con sinceridad, se lavó las manos de toda complicidad en las muertes de Saúl, Abner e Isbaal. Y la razón para exigir el retorno de Mikal fue de seguro la esperanza de un hijo varón que pudiera unificar las pretensiones de su casa y la de Saúl, una

(30) No estamos en este punto de acuerdo con la opinión de A. Alt (cf. KS, II, pp. 37-42, 129) de que el *carisma* no desempeñó ningún papel efectivo en la elección de David, y de que II S 5, 2, al presentarle como *naguid* de Yahvéh acude a una ficción destinada a presentar la realeza de David de acuerdo con los antiguos esquemas. Aunque David no era una carismático a la manera de Gedeón o de Saúl (¡tampoco Jefté lo fue!), fue, sin duda, elegido precisamente porque sus éxitos convencieron al pueblo de que él era el «designado» por Yahvéh. El demostró, de hecho—cosa que Saúl no hizo— cualidades carismáticas durante un largo período de tiempo. .-

esperanza que quedó fallida. Sin embargo, a pesar de los esfuerz de David, continuaron sobreviviendo tanto las reclamaciones de casa de Saúl como los celos regionales, por no decir nada de otr molestias. Fueron éstos, problemas que la monarquía nunca log solucionar.

2. *Aseguramiento y consolidación del Estado.* El nuevo Estado tu que luchar muy pronto por su existencia. Los filisteos compre dieron perfectamente que la proclamación de David constituía u declaración de independencia por parte del reunificado Israel. esto no lo podían tolerar. Sabían que tenían que desbaratar a Davi y desbaratarle pronto.

a. *Lucha final con los filisteos.* La primera fase de la lucha f decidida cerca de Jerusalén (II S 5, 17-25). El grueso de las fuerz filisteas se dirigió hacia las montañas y tomó posiciones cerca esta ciudad, que estaba aún en manos cananeas, y probablemen bajo dependencia filistea (31). Tenían la clara intención de separar David de las tribus del norte por su punto más vulnerable y, mismo tiempo, socorrer a sus guarniciones de Judá, amenazad ahora por David desde su base, establecida en la fortaleza de Adu lam (23, 13-17; cf. 5, 17). El acierto de la estrategia filistea se e dencia por el hecho de que aun a pesar de una derrota a manos d pequeño pero fuerte ejército de David, volvieron a plantear la b talla en el mismo lugar. Pero una vez más, se encontraron con u aplastante derrota y fueron completamente arrojados de las mont ñas (II S 5, 25; I Cr. 14, 16), según parece para no volver ya nunc

El curso ulterior de la guerra no aparece claro. Podemos sosp char que David, dándose cuenta de que la amenaza sobre Israel terminaría permaneciendo siempre a la defensiva, aprovechó su ve taja y llevó la guerra a territorio filisteo; en realidad así lo afir II S 5, 25 y los incidentes de 21, 15-22 que en parte pueden perten cer a este contexto. Mientras tanto, reforzó sus defensas contra po teriores agresiones (32), como parecen indicar las murallas acas matadas de Bet-Semes y Debir. Qué victoria final se obtuvo, no p demos saberlo. Sólo poseemos el enigmático texto de II S 8, 1, q

(31) Los sucesos de II S cap. 5 no están en orden cronológico. El ataq filisteo tuvo lugar casi inmediatamente (v. 17), antes de que David se hubi apoderado de Jerusalén. Nótese también que David reinó siete años y medio Hebrón (II S 5, 5), es decir, por más de cinco años después de su aclamación, q tuvo lugar inmediatamente después de la muerte de Isbaal (cf. cap. 2, 10).

(32) Probablemente estas construcciones pertenecen a este período; Albright, AP, p. 122. Para una opinión diferente, cf. Y. Aharoni, BASOR, 1 (1959), pp. 35-39.

no puede ser puesto en claro (33). Pero no hay razón para dudar que la pentápolis filistea sucumbió al fin, haciéndose tributaria de David (cf. II S 8, 12; I R 4, 24). La amenaza filistea había desaparecido. Contingentes de soldados profesionales filisteos aparecen más tarde como mercenarios al servicio de David (II S 8, 18; 15, 18, etc.).

*La nueva capital Jerusalén.* Libre del peligro exterior, pudo David dedicarse a la consolidación interna de su poder. Con este fin, después de algunos años de gobierno en Hebrón, conquistó la ciudad jebusea de Jerusalén, y trasladó allí su residencia permanente. Con esta maniobra no sólo eliminaba David un enclave cananeo en el centro del país, sino que obtenía también una capital desde la que podría gobernar un Estado de alcance nacional. Hebrón, ubicado muy al sur y en tierra de Judá, no hubiera sido aceptada permanentemente como capital por las tribus del norte. Pero una capital en el norte difícilmente hubiera sido aceptada por Judá. Jerusalén, colocada céntricamente entre las dos secciones, no perteneciendo territorialmente a ninguna tribu, ofrecía una excelente solución.

No está claro cómo conquistó David la ciudad, ya que el texto (II S 5, 6-10) está extraordinariamente corrompido (34). Pero ciertamente lo hizo con sus tropas personales (v. 6), no con elementos tribales. Jerusalén pasó a ser posesión personal de David («la ciudad de David»). La población jebusea no fue ni sacrificada ni desterrada (cf. II S 24, 18-25), lo que significa que la ciudad difícilmente pudo haber recibido en seguida una gran afluencia de israelitas. Aunque los israelitas afluyeron a la capital en número creciente con el transcurso de los años, es probable que al principio fueron pocos los que se trasladaron allí, aparte la propia familia de David y su séquito (ya en sí una masa considerable). La nueva capital sirvió indudablemente para poner el Gobierno por encima de los recelos tribales. Pero para Israel, ser gobernado desde una capital de atmósfera y pasado no israelita, que era posesión personal del rey, representaba ciertamente un nuevo distanciamiento de la antigua estructura.

c. *Traslado del arca a Jerusalén.* Cualesquiera que fueran los cambios por él introducidos, David comprendió perfectamente la

(33) Sobre este texto, cf. A. Alt, ZAW, 54 (1936), pp. 149-152. Según I Cr. 18, 1, David se apoderó de Gat. Aunque no debe preferirse este texto, establece los hechos de un modo correcto; Gat quedó sometido a Israel, como lo demuestran las subsiguientes fortificaciones de Roboam (II Cr. 11, 8). Las tropas guittitas formaban un contingente especial entre los mercenarios de David —II S 15, 18).

(34) De EVV se podría deducir que los hombres de David entraron en la ciudad a través de su conducto subterráneo de agua. Acaso lo hicieron así. Pero la palabra *sinnor* (v. 8) es oscura; I. Cr. 11, 4-9, que presenta un texto preferible, no la menciona. Para la topografía de Jerusalén, cf. L. H. Vincent, *Jerusalem de VAnden 'l'estament* (París, Librairie Lecoffre, I, 1954, II-III, 1956; J. Simons, *Jirusalem in Ihe Oíd Testament* (Leiden, E. J. Brill, 1952). -

fuerza espiritual de las antiguas instituciones de Israel. Se ve esto claramente en la decisión tomada, no mucho después de haberse establecido en Jerusalén, de trasladar el arca de la alianza desde Kiryat-yearim, donde yacía abandonada desde hacía más de una generación, a la capital de la nación. Con este fin se levantó una tienda-santuario y el arca fue llevada con gran pompa y regocijo —aunque no sin contratiempo— e instalada en Jerusalén (II S 6). Como sacerdotes del nuevo santuario señaló David a Abiatar, de la familia sacerdotal de Silo (cf. I S 22, 20; 14, 3) y a Sadoq, de origen desconocido (35). La trascendencia de esta acción nunca será demasiado ponderada. Fue una maniobra de David para hacer de Jerusalén la capital no sólo política sino también religiosa del reino. Por medio del arca trató de ligar el antiguo orden de Israel al Estado recientemente creado, como su legítimo sucesor y de hacer del Estado el patrono y protector de las instituciones sagradas del pasado. David demostró ser más avisado que Saúl. Mientras Saúl había abandonado el arca y arrojado de sí a sus sacerdotes, David estableció arca y sacerdocio en el santuario nacional oficial. Fue un golpe maestro. Para ligar los sentimientos de las tribus a Jerusalén debió hacer más de lo que nosotros podemos imaginar.

Podría uno, en verdad, maravillarse de que David, que pronto construyó para sí un palacio en Jerusalén (II S 5, 11; 7, 1), nunca construyera un templo apropiado para albergar el arca. La Biblia (II S 7) nos da una explicación: David fue disuadido por un oráculo profetice Aunque parece que el arca estuvo albergada en Silo en un edificio permanentemente (I SI, 9;3,3), persistía aún, especialmente entre los círculos proféticos, un tenaz recuerdo de los orígenes del yahvismo en el desierto, junto con el sentimiento de que las casas de cedro y piedra eran impropias para el Dios que «habita en tienda» en medio de su pueblo. David simpatizaba con este sentimiento, o más probablemente, le parecía prudente condescencer con él. El proyecto fue, por tanto, diferido (36).

d. *Consolidación ulterior del Estado.* Aunque la Biblia narra solamente la conquista de Jerusalén, David obtuvo también el control de las demás ciudades-Estado cananeas que aún existían en Palestina.

(35) Naturalmente, las genealogías de I Cr. 6, 4-8; 24, 1-3, etc., dan a Sadoq una ascendencia levítica (aaronítica). Algunos han sugerido que había sido sacerdote del santuario jebuseo de Jerusalén: cf. H. H. Rowley «Zadok ant Nehustan» (JBL, LVIII [1939], pp. 113-141); *ídem,* «Melchizedek and Zadok» *(Festschrift Atfred Bertholet* [Tubinga, J. C. B. Mohr, 1950], pp. 461-472, donde hay una bibliografía completa). Es, desde luego, admisible, pero incierto. La cuestión queda abierta.

(36) Pero no fue abandonado. Más tarde David se procuró el emplazamiento donde debía alzarse el Templo (II S cap. 24). Aunque las elaboradas descripciones de I Cr. caps. 22 al 29 están enteramente dentro del estilo y la mentalidad del cronista, se debe admitir que también David hizo planes y preparativos. Cf. Rudolph *o¡). cit.,* p. 149 ss.

Eran éstas muy numerosas, a lo largo de la llanura costera, tanto al norte como al sur del Monte Carmelo, en Esdrelón y también en Galilea (cf. Jc. 1, 27-35). Aunque algunas de ellas tenían ya sin duda alguna población israelita, ninguna había estado nunca bajo control israelita, al menos de modo permanente. Cómo cayeron estas ciudades-Estado bajo Israel, no lo sabemos. Pero es cierto que fueron tomadas por David y es igualmente cierto que esto sucedió al principio de su reinado, ya que difícilmente se hubiera podido embarcar en guerras exteriores mientras le quedase terreno propio por conquistar. Probablemente la mayoría eran vasallos o aliados de los filisteos y, cuando el poder filisteo fue quebrantado, traspasaron su alianza a David, con poca o ninguna resistencia (37).

Con esto, el territorio israelita quedaba plenamente redondeado. Fue, en realidad, el término de la conquista de Canaán. El nombre «Israel», que propiamente había designado una confederación tribal, cuyos miembros ocupaban una parte del área de Palestina, significaba ahora una entidad geográfica que abarcaba virtualmente todo el país. Numerosos cananeos entraron dentro de la estructura de Israel. Pero no fueron integrados, a excepción quizá de casos aislados, dentro del sistema tribal. Sus ciudades-Estado fueron anexionadas, más bien, en bloque a Israel, pasando los señores de las ciudades y la población a ser súbditos de la corona. Es evidente que esto significaba un nuevo avance sobre la estructura antigua hacia un reino de las tribus. Y es igualmente evidente que el problema de ajustamiento y de fricción con la cultura y religión cananeas cobraba nuevas dimensiones.

3. *Construcción del imperio.* Puesta en orden su propia casa, David quedaba en libertad para emprender acciones ofensivas contra sus vecinos. No sabemos si él se embarcó en su carrera victoriosa por la señal de un «destino manifiesto», o tropezó con ella en el transcurso del tiempo. Dado que nuestras fuentes (II S caps. 8 y 10-12), no tienen un orden cronológico, no siempre podemos estar seguros de la concatenación de los acontecimientos. El resultado final fue que David se hizo dueño de un imperio considerable.

a. *La guerra ammonita: intervención aramea.* La primera guerra de David fue contra Ammón (38). Que él deseara la guerra o no, un afrentoso insulto a sus embajadores provocó el conflicto (II S 10, 1-5); ultrajado, David envió un ejército, bajo el mando de Joab, contra la capital ammonita Rabbá (Rabbat-ammón). Los ammonitas, mientras tanto, cayendo en cuenta de la enormidad que habían cometido, pidieron ayuda a los Estados arameos situados al norte de

(37) Cf. Alt., KS, II, pp. 50-52. Juc. 1, 27-35, refleja la situación existente bajo David y Salomón.

(38) La guerra ammonita (II S caps. 10 al 12), en la que intervino Zobá, precede por lo menos a la campaña de II S 8, 3-8, en la que Zobá fue derrotado.

ellos (v. 6-8). Probablemente estos Estados habían sido fundados hacía poco y es posible que tuvieran elementos aún no del todo sedentarios. Se trataba de los Estados de Maaka (al sur del monte Hermón), Bet-rejob (posiblemente en Celesiria, al norte de Dan) (39), y Zobá, un gran Estado situado al norte de Damasco, y que incluía el área este de la región del Antilíbano y controlaba las tribus nómadas hasta el valle del Eufrates.

Los árameos llegaron justo a tiempo de tomar por la espalda al ejército israelita, cuando éste se disponía al asalto de Rabbá. (II S 10, 8-14). Pero Joab, cambiando rápidamente el orden de sus tropas, los arrojó a la desbandada del campo. La intervención aramea, sin embargo, no cejó, ya que Hadadézer, rey de Zobá, no queriendo resignarse a perder la partida, armó una fuerza de refresco y la envió en ayuda de Ammón (vv. 15-19). Pero el ejército de David se movió hacia el norte de TransJordania, encontró a los árameos y los derrotó, dejando muerto a su jefe en el campo. No pudiendo ya los arameos resistir más, se reanudó el sitio de Rabbá (11, 1). Resultó una operación difícil. Mientras se proseguía fatigosamente, David, que había permanecido en Jerusalén, se vio envuelto en un desgraciado asunto con Betsabé (11, 2-12; 25), que enturbiaría su nombre para siempre y atraería sobre su cabeza la dilacerante repulsa del profeta Natán. Al final, con todo, Rabbá fue tomada (12, 26-31) y la población destinada a trabajos de esclavos, probablemente en proyectos reales por todo el reino. La corona ammonita fue colocada en la cabeza de David, es decir, David, rey de Judá y de Israel, gobernó también como rey de Ammón, ejerciendo probablemente su autoridad por medio de un delegado nativo (cf. 17, 27).

b. *Conquista del sur de TransJordania.* David redondeó su territorio por el este con la conquista de Moab y Edom. A causa de la escasez de información (II S 8, 2, 13 ss.) no podemos decir cuándo lo llevó a efecto, ni la provocación concreta que le movió a ello. Muy posiblemente no necesitó ninguna. Tampoco conocemos los detalles de las campañas, excepto que la batalla decisiva contra Edom parece haber tenido lugar en la Araba, al sur del mar Muerto (40). Ambos países fueron tratados con brutal severidad. El ejército moabita fue diezmado por ejecuciones en masa, a sangre fría. Moab pasó a ser Estado vasallo, tributario de David (41). También Edom fue some-

(39) Algunos colocan Bet-rejob justamente al norte de Ammón. Pero cf. Unger *op. cit.* (ver nota 13), pp. 43-45, para la localización de todas estas ciudades.

(40) Cf. Noth, HI, p. 195, nota 4. El «valle de la sal» (cf. II R 14, 7) debe buscarse en esta proximidad, no lejos de Beer-seba (el Wádi el Milj); es muy poco probable que la batalla tuviera lugar muy dentro de territorio israelita.

(41) Esto viene sugerido por el modo de hablar de II S 8, 2. Si fue así, el rey de Moab fue dejado con vida en su trono, como vasallo de David: cf. Noth, III, p. 193; Alt, KS, p. 70.

tido a represalias terribles y sistemáticas (cf. I R 11, 15-18). Sus casas reales fueron exterminadas, excepto un hijo de Hadad, que fue llevado por sus servidores a un lugar seguro en Egipto. David entonces colocó guarniciones y gobernadores en Edom y le rigió como una provincia conquistada.

c. *Conquistas de David en Siria.* No sabemos si antes o después de estas campañas descritas, resolvió David tomar venganza de Hadadézer, rey de Zobá (II S 8, 3-8), por su intervención en la guerra ammonita. Hadadézer se veía quizá apurado, después de sus reveses a manos de David, para mantener sometidas las tribus seminómadas de la llanura siria. De una manera que no aparece clara, David cayó sobre él, quizá por sorpresa, y obtuvo una victoria decisiva, capturando la mayor parte de los carros arameos. Por sorprendente que parezca en un estratega de su talla, David no supo usar adecuadamente este armamento: desjarretando los caballos, se quedó sólo con unos pocos carros para desplazarse. El carro no era aún un arma con la que los israelitas se sintieran familiarizados. David continuó sus victorias derrotando a los arameos de Damasco, que habían acudido en ayuda de Hadadézer. Entonces puso guarniciones en Damasco y la hizo, según parece, la cabeza administrativa de la provincia siria de su imperio.

Esta campaña fue pingüe, en términos de botín, para David, particularmente en abastecimiento de cobre, que tomaba de las ciudades del reino de Hadadézer situadas al norte de Celesiria, donde se obtenía este mineral (42). David recibió, además, pródigos presentes del rey de Jamat, cuyo territorio estaba situado al norte del de Zobá, a lo largo del Orontes (II S 8, 9 ss.) Este rey, satisfecho sin duda de ver a Zobá aplastado, e impresionado por la fuerza de David, deseó establecer relaciones amistosas con su nuevo vecino. También como resultado indirecto de sus conquistas, pero ya muy avanzado su reinado, hizo David un tratado con Jiram, rey de Tiro (II S 5, 11 ss.) (43). Este tratado, mutuamente ventajoso, se prolongó a todo lo largo del reinado de Salomón y demostró tener un incalculable significado económico como veremos.

4. *El Estado de David* (44). Con las dramáticas e inesperadas conquistas de David, se había transformado Israel en la principal

(42) Las ciudades mencionadas (II S 8, 8; I Cr. 18, 8) —Berotay, Tebah (Tibhat), y Cun (las dos últimas conocidas por los textos egipcios del imperio nuevo)—están situadas en el valle entre los dos Líbanos, al sur de Hums: cf. Albright, ARI, pp. 130 ss.; Unger, *op. cit.*, p. 44.

(43) Jiram (Ajiram) I reinó ca. 969-936, de modo que coincidió solamente ocho años con el reinado de David; cf. Albright, ARI, p. 132; *ídem* en *Melanges Jsidore Lévy* (ver nota 26), pp. 6-8. Aunque es posible que David hubiera hecho líalos, ya antes, con Abibaal, padre de Jiram, no tenemos imformes dobrc ello.

(44) Para toda esta sección, además de las obras ya citadas, cf. A. Alt, «Das (¿rossrcich Davids» (cf. KS, II, pp. 66-75); también K. Galling, *Die israelitische Staatverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt (Der Alte Oñent,* 28: III/IV, 1929).

Potencia de Palestina y Siria. Es probable que fuera, por el momento, más fuerte que ninguna otra potencia del mundo contemporáneo. Con todo ello, tomaba parte, irrevocablemente, en un nuevo orden.

a. *Dimensiones y composición del Estado.* El imperio de David, aunque no muy grande para nuestra apreciación, era para los antiguos de unas dimensiones bastante respetables. Lo que los filisteos habían intentado hacer, lo hizo David. Su dominio era casi equivalente al que tuvo el imperio egipcio en Asia bajo la Dinastía XIX. Incluía toda Palestina, este y oeste, desde el desierto hasta el mar, con su frontera sur adentrándose en el desierto de Sinaí siguiendo una línea desde el golfo de Acaba hasta el Mediterráneo por el torrente de Egipto (Waldi el-'Aris). Los cananeos de Palestina habían sido incorporados al Estado, mientras que los filisteos, junto con Moab, Edom y Ammón, de una manera o de otra, pagaban tributo. Todo el sur de Siria estaba incluido en el imperio, según parece como una provincia. La frontera de David limitaba al norte con la de Tiro a lo largo de la región posterior del Líbano hasta un punto entre Riblá y Cades, donde torcía por el este hasta el desierto, formando frontera con Jamat (45). David pudo haber ejercido control al igual que Hadadézer, sobre las tribus arameas situadas más lejos, hacia el noroeste; pero, si lo hizo, debió ser más bien un control nominal y no constantemente mantenido.

La verdadera naturaleza de tal Estado presagiaba un cambio total respecto del orden antiguo. Israel no sería ya nunca más una confederación tribal dirigida por un *nagutd* que hubiera sido aclamado rey, sino un complicado imperio, organizado bajo la corona. La confederación tribal no fue ya más un término equivalente a Israel; ni siquiera comprendía la mayor parte de él; sólo con limitaciones se podía afirmar que era su centro. El centro de este nuevo Israel era, en aquel momento, el mismo David. La unión del norte de Israel con Judá, por la que el nuevo Israel había comenzado a existir, era una unión en la persona de David. La ciudad capital era posesión personal de David. La población cananea anexionada a Israel estaba sometida a la corona, no a las tribus israelitas en cuanto tales. El imperio extranjero había sido obtenido y mantenido gracias principalmente al ejército profesional de David, no a las fuerzas tribales de Israel. Aunque estas últimas fueron empleadas (al menos en la guerra ammonita), si David hubiera tenido que confiar únicamente en ellas, hubieran resultado imposibles sus conquistas. Todas las regiones sometidas, según diversos acuerdos, debían obediencia a David y habían de ser administradas por él. Israel quedaba estructurado según un nuevo diseño. Una concentración del poder en la corona se hizo, por consiguiente, inevitable.

(45) Cf. K Elliger, «Die Nordgrenze des Reiches Davids» (PJB, 32 [1936], pp. 34-37).

b. *La administración del Estado.* Excepto dos listas de empleados de su Gobierno (II S 8, 15-18; 20, 23-26), conocemos muy poco de la maquinaria administrativa de David. Puesto que no es nombrado ningún visir (primer ministro), podemos suponer que David presidió activamente su propio Gobierno. Los empleados mencionados son: el jefe de las fuerzas israelitas *(saba')* y general en jefe en el campo de batalla, que era Joab; el jefe de las tropas extranjeras mercenarias (cereteos y péleteos) (46); el heraldo real *(mazkír);* el secretario real, o secretario del Estado *(sófer),* los dos sumos sacerdotes, Sadoq y Abiatar (a lo cual el cap. 8, 18 añade que los propios hijos de David fueron hechos sacerdotes). La segunda lista, posterior, añade un oficial de la leva, probablemente señalado para supervisar a los extranjeros obligados a trabajos en los proyectos reales. Faltando un modelo nativo, David estructuró su burocracia, al menos en parte, sobre esquemas egipcios (uno de sus oficiales tiene nombre egipcio, y acaso fuera egipcio) (47). Además de estos altos cargos, había, desde luego, cargos inferiores, en la corte y en otras partes del país, así como gobernadores y personal diverso en los territorios conquistados. Pero de su número, función y organización no sabemos nada.

Tampoco estamos bien informados por lo que respecta a las normas administrativas que David pudo tomar. Aunque no hemos hablado de una tasación sistemática, y aunque David pudo, sin duda, sufragar en parte los gastos del Estado con los tributos de los pueblos subyugados, podemos suponer que su censo (cap. 24) fue la base de una reorganización fiscal completa y probablemente también de un reclutamiento. El hecho de que los círculos proféticos señalasen esto como un pecado contra Yahvéh, indica que estaban involucradas innovaciones drásticas. Es, en efecto, probable que la organización militar fuese revisada radicalmente por David y Salomón (48), al mismo tiempo que existen algunas pruebas de que David dividió a Judá en distritos con miras a una tasación (49). Si la lista de ciudades de refugio de Jos. 20 pertenece al reinado de David (50), puede

(46) Aproximadamente «cretenses y filisteos»; al parecer, los filisteos constituían la médula del ejército profesional de David. Aparece también un contingente de guittitas (hombres de Gat) (II S 15, 18).

(47) Savsa, o Sisa (cf. I Cr. 18, 16; I R 4, 3); también el nombre de su hijo Klihoreph es, probablemente, egipcio. Acerca de este asunto, cf. R de Vaux, «Titres el fonctionnaires égyptiens á la cour de David et de Salomón» (RB, XLVIII | 1939], pp. 394-505); también J. Begrich, «Sofer und Mazkir» (ZAW, 58 [1940], Pl>. 1-29).

(48) Para todo el asunto del censo y de la organización militar, cf. G. E. Mendenhall, JBL, LXXVII (1958), pp. 52-66.

(49) Cf. *V. M.* Cross and G. E. Wright, JBL, LXXV (1956), pp. 202-226, y más abajo, p. 223.

(50) Cf. Albright, ARI, pp. 124 ss,; también M. Lóhr, *Das Asylwesen im Alien Te.slament* (Halle, M. Niemeyer, 1930). La institución, en sí misma, debe ser, con todo, anterior. Cf. recientemente M. Greenbcrg, JBL, LXXIIIV (1959), pp. 125-132.

reflejar un esfuerzo para restringir las venganzas entre individuos y clanes, a las que el primitivo Israel, como todas las sociedades tribales, estaban tan frecuentemente expuesto. Sin embargo, parece que David intervino poco, o nada, en materias judiciales, dejando que fueran administradas de una manera local, como antes. Aunque a los individuos se les garantizaba el derecho de apelación al rey (II S 14, 1-24), el hecho de que hubiera descontento a este respecto (III S 15, 1-6) indica que aún no había sido establecida una maquinaria judicial eficiente.

La política de David en materia religiosa fue dictada por el deseo de legitimar el Estado, a los ojos del pueblo, como sucesor verdadero del antiguo orden de Israel. Por tanto, apoyó el nuevo santuario de Jerusalén, donde había sido aposentada el arca, como institución oficial del Estado. Los asuntos religiosos eran administrados por sus dos sumos sacerdotes, que eran miembros de su Gobierno. Según la tradición del cronista, que no ha de ser rechazada a la ligera, David fue un magnánimo protector del culto, enriqueciéndole de diversas formas, particularmente en lo que se refiere a la música (51). Si la lista de las ciudades levíticas (Jos. 21) refleja situaciones del reinado de David, como parece verosímil (52), se aprecia algún plan (aunque probablemente nunca se llevó a cabo) para el establecimiento de los levitas por todo el reino, con la finalidad de debilitar la política levítica y contribuir, al mismo tiempo, a la difusión del culto oficial.

La corte de David, aunque modesta en comparación con la de Salomón, fue, no obstante, de una considerable magnitud. Tuvo diversas mujeres y numerosos hijos (II S 3, 2-5; 5, 13-16), además de un importante harén, con los celos e intrigas que eran de esperar. Hay que añadir a esto un creciente número de clientes y pensionados «que comían a la mesa del rey» (p. e., caps. 9; 19, 31-40). Rodeando la persona de David estaba su guardia de honor, los «treinta» (23, 24-29), cuerpo selecto elegido entre las propias tropas del rey, calcado sobre una organización similar de Egipto (53). Aunque la corte de David no era ningún cuadro de lujo sibarita, difícilmente pudo ser tan rústica como había sido la de Saúl.

*Últimos años de David.* Al acabar las guerras de conquista se hallaba aún David en la flor de la vida (54). Continuó reinando hasta

(51) Sobre la antigüedad de la música en el Templo de Israel, cf. Albright, ARI, pp. 125-129.

(52) Cf. Albright, «The List of Levitic Cities» *(Louis Ginzberg Jubilee Volume)* (American Academy for Jewish Research, 1945), pp. 49-73; ARI, pp. 121-124. Para una opinión contraria, cf. M. Noth en *Alttestamentliche Studien Fr. Notscher-gewidmet* (Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1950), pp. 152-167.

(53) Cf. K. Elliger, «Die dreissig Helden Davids» (PJB, 31 [1935], pp. 29-73).

(54) Salomón, que era ya adulto a la muerte de David, nació durante las guerras (II S 12 .24 ss.) que ocuparon la primera parte del reino de David.

su vejez. Sus últimos años, sin embargo, no fueron pacíficos, sino que estuvieron impregnados de incesantes intrigas y violencias, y hasta hubo una rebelión armada que puso en peligro el porvenir del Estado. Las causas de estos disturbios fueron diversas. Pero en el fondo se agitaba la cuestión de la sucesión al trono, cuestión para la que el joven Estado no tenía ni precedente ni respuesta preparada.

a. *El problema de la sucesión al trono.* Israel por este tiempo se había resuelto en monarquía. Pero no sólo esto, sino que el nuevo Israel era un logro tan particular de David, y tan centrado en su persona, que muchos debieron pensar que sólo a un heredero de él le sería posible mantenerlo unido; uno de los hijos de David debía sucederle. Pero ¿quién? No se había dado ninguna respuesta a esta cuestión. Como era de esperar, surgieron sangrientas rivalidades y el palacio se estremeció con la intriga. El mismo David, padre indulgente que había viciado enteramente a sus hijos (I R 1, 6), fue en parte responsable. Rehusando, al parecer, definirse a sí mismo, no hizo nada por aclarar la situación y acabar con el complot. Además, no había desaparecido del todo la costumbre de Israel de seguir a un jefe carismático; si, aun en vida del mismo David, apareciera un «hombre nuevo», muchos estarían preparados para aclamarle. Hijos ambicosos no perdonaron esfuerzos para convencer al populacho de que ellos eran el «hombre nuevo» (II S 15, 1-6; I R 1, 5).

Pero, aunque es probable que la mayoría de los israelitas comprendieron que el próximo rey sería uno de los hijos de David, otros no estaban dispuestos a conformarse. Por una parte, el principio de la sucesión dinástica era una novedad que muchos no estaban preparados para aceptar. Por otra parte, las pretensiones de la casa de Saúl no se habían extinguido en modo alguno. La conducta de David hacia los descendientes de Saúl había tenido una apariencia un tanto ambigua. Había intentado por todos los medios atraerse a los seguidores de Saúl, e incluso había confiado unir su casa con la de Saúl por medio de Mikal, hija de Saúl, como ya hemos visto. Esta esperanza sin embargo quedó frustrada cuando él y Mikal riñeron y se separaron (II S 6, 20- 23) sin tener hijos. Los descendientes de Saúl, recordando cuan oportunamente se había aprovechado David de su caída, no le creían inocente de complicidad en ella. Tampoco podían olvidar que había entregado a los hijos varones supervivientes de Saúl para ser ejecutados por los gabaonitas (II S 21, 1-10), exceptuando sólo a Mefibóset, hijo paralítico de Jonatán, a quien hizo pensionado de su corte. Sean los que fueren los motivos de David (55), los seguidores de Saúl creyeron que fue una maniobra

(55) Cr. H. Cazclles, PEQ.. 87 (1955, pp. 165-175; para punto de vista dislinlo A. Kapt'lrud en *Interpretationes ad Vetus Teslamentum pertinentes Sigmundo Mowinr.kd septuagenario missae* (Oslo, Korlaget, Land og Kirke, 1955), pp. 113-112.

cínica para exterminarlos (II S 16, 5-8). Se alegrarían, por tanto, de ver destruida la casa de David.

Además de estas tensiones, existieron diversas quejas que hombres hábiles supieron aprovechar. Aunque no se nos dice con detalle cuáles fueron estas quejas, hubo ciertamente resentimiento por la instrusión del Estado sobre la independencia tribal, resentimiento por la corte incipiente y por la posición privilegiada de los partidarios de David. Hubo sin duda sinnúmero de pequeñas celotipias personales entre cortesanos ambiciosos, de las que nada sabemos, Existía descontento por la administración de justicia (II S 15, 1-6). Además, la conquista y mantenimiento del imperio exigía año tras año nuevas levas israelitas para servir, con poco provecho para ellos mismos y cada vez más como meros auxiliares de las tropas de David; probablemente ellos respondieron con decreciente entusiasmo y al fin tuvo que hacerse un reclutamiento necesario para incorporarlos. Y, desde luego, los recelos tribales, siempre crónicos en Israel, continuaron en ebullición. Había combustible suficiente para un incendio y la cuestión de la sucesión al trono encendió la chispa.

b. *Rebelión de Absalón (US* 13-19,). La primera y más grave crisis fue provocada por Absalón, hijo de David habido de una princesa aramea de Gesur (II S 3, 3). El disturbio comenzó cuando la hermana de Absalón fue violada y humillada por su medio hermano Amnón, hijo mayor de David (v. 2). Absalón, después de esperar su hora durante dos años completos, intervalo en el que David no tomó ninguna clase de medidas, asesinó a Amnón a sangre fría (13, 20-39). Acaso seamos injustos con Absalón, si le achacamos que se aprovechó de esta excusa para eliminar a un primer pretendiente al trono... y acaso no... Absalón pasó tres años en el exilio, en el país de su madre, y sólo se le permitió volver gracias a los buenos oficios de Joab, para ser finalmente perdonado —después de dos años más— por David (cap. 14). Inmediatamente comenzó Absalón a tramar un complot para apoderarse del trono. Sin duda sentía aversión hacia David por haber dejado sin castigo a Amnón y haberle condenado a él por un acto que entonces el sentir común le habría perdonado. Indudablemente sabía que, aunque olvidado de una manera aparente, y aun viviendo probablemente el hijo mayor, su padre, con toda seguridad, le hubiera preferido. Cuatro años (56) consagró a la preparación, ganándose el favor del pueblo con ocasión de sus pleitos, mientras que establecía contactos con agentes por todo el país (cap. 15, 1-12). Después, madurado ya su plan, se trasladó a Hebrón, se hizo ungir rey y, levantando la bandera de la rebelión, marchó sobre Jerusalén con un ejército considerable. David, completamente desprevenido, se vio obligado a abandonar la ciudad y huir (vv. 13-37).

(56) Leer así en II S 15, 7; ver los comentarios.

Aunque los partidarios de Saúl dieron su bienvenida a la rebelión de Absalón, pensando que había llegado la hora de su venganza (16, 1-8) (57), no era un golpe contra la casa davídica —a la que pertenecía Absalón— ni tampoco un levantamiento tribal (58). Parece, más bien, que se basaba en un conjunto de agravios indefinibles y que tenía partidarios en todo el país, y no en menor número en Judá, y en la misma casa de David. Ajitófel, consejero de Absalón (15, 12), era de la tribu de Judá y tenía un hijo que pertenecía a la guardia de honor de David (23, 34) (59), mientras que el general de la rebelión, Amasa, era estrecho pariente tanto de Joab como de David (II S 17, 25; I Cr. 2, 15-17). Además, el fin de la revuelta (¡que comenzó en Hebrón!), encontró a Judá excesivamente reacio hasta para acercarse a David (II S 19, 11-15).

No es probable, sin embargo, que la mayoría de los israelitas apoyasen a Absalón. Además, gran parte de la corte de David, las autoridades eclesiásticas y, sobre todo, sus tropas personales, se mantuvieron fieles (II S 15, 14-29). David huyó al este del Jordán, probablemente porque estaban estacionados allí algunos contingentes del ejército, así como vasallos y amigos en los que David podía confiar (17, 27-29), uno de los cuales, un hermano de Janún, el antiguo enemigo de David (cf. 10, 1 ss.), era probablemente su legado en Ammón. Cuando Absalón, que se había detenido imprudentemente en Jerusalén (17, 1-23), emprendió al fin la persecución, sus abigarradas fuerzas dieron poco trabajo a Joab y sus tropas, encontrando el mismo Absalón la muerte a manos del propio Joab (cap. 18). A partir de este momento cesó la rebelión. Todas las regiones de Israel se apresuraron a hacer las paces con David y restaurarle en su trono (19, 9 ss.)

c. *Rebelión de Seba (II S 20).* Pero antes de que David hubiera podido regresar a Jerusalén, estalló una nueva revuelta, esta vez como resultado de un agravio tribal. David se había portado generosamente con los partidarios de Absalón, absteniéndose de represalias y garantizando la amnistía aun para aquellos que más a fondo estaban implicados (19, 11-30) (60). Cuando los ancianos de Judá se retiraron, al parecer temerosos de acercarse a él a causa de su grave participación en la revuelta, él les llamó a su lado con palabras amistosas y con la promesa de que Amasa, el general rebelde, reemplaza-

(57) La conducta de Mefibóset es ambigua. Aunque negó su deslealtad, parece que David no le creyó (II S 19, 24-30).

(58) Con Noth (HI, p. 200) y en desacuerdo con Alt (KS, II, pp. 57 ss.) •*M*crea de este punto.

(5!)) Güilo estaba en Judá (cf. Jos. 15, 51). ¿Era Ajitófel abuelo de Betsabé? (cf. II S 11, 3; 23, 34).

(fiO) Por supuesto, David no había *olvidado* a Semei (cf. I R 2, 8 ss.), ni había errido a MeíibóSel (cf. v. 29). Pero era lo bastante avisado para comprender que las represalias contra estos dos sáulidas no harían sino empeorar la situación.

ría a Joab como jefe de las tropas. David, desde luego, no podía olvidar que Joab había dado muerte a Absalón contra su expreso mandato y que después le echó en cara una lacerante lista de sus debilidades (vv. 5-7). Pero las tribus del norte considerando la determinación de David como un manifiesto favoritismo y se despecharon (II S 19, 41-43). Después de un intercambio de enconadas palabras, la rebelión estalló de nuevo.

Esta rebelión, que era un intento de apartar al norte de Israel de su unión con Judá en la persona de David, es una espléndida muestra de la frágil naturaleza de esta unión y un presagio de la disolución que había de venir. Su jefe, el benjaminista Seba, hijo de Bikri, puede haber sido un pariente de Saúl (cf. Becorat I S 9, 1). Se actuó con toda rapidez. Marchando apresuradamente hacia Jerusalén, David envió en seguida a Amasa para reunir a todas las fuerzas de Judá. Pero al retrasarse Amasa más de lo esperado, David despachó sus tropas personales. Cuando al fin llegó Amasa con las fuerzas, Joab le atravesó con su propia espada y reasumió el mando. La campaña fue breve. Seba no tuvo, al parecer, mucho apoyo, puesto que al acercarse las tropas de David, él se retiró hasta el extremo norte huyendo para refugiarse allí y fue asesinado por los ciudadanos, que no tenían gran entusiasmo por su causa. Así acabó la rebelión, dejando asegurado el trono de David. Se tiene la impresión, una vez más, de que las tropas profesionales de David jugaron un papel decisivo.

d. *La sucesión de Salomón al trono (I R 1).* Pero la incógnita de la sucesión al trono no estaba más despejada que antes. Según parece, David había prometido a Betsabé que Salomón le sucedería (vv. 13, 17), pero no había hecho nada por cumplirlo, y mientras tanto se había vuelto anciano y débil. La ambigüedad dio valor a Adonías, el mayor de los hijos que le quedaban a David (II S 3, 4), para tratar de obetener el deseado premio. Sabiendo sin duda que Salomón se estaba preparando para el puesto, y sintiendo que el derecho era suyo, Adonías —como antes Absalón— comenzó a ganarse el populacho, negociando mientras tanto con Joab, que ya no era *persona grata* para David, y con el sacerdote Abiatar. Después, reuniendo a sus hermanos y otros dignatarios para una fiesta en la fuente sagrada de En-roguel, se proclamó a sí mismo rey. El partido de Salomón, que incluía al profeta Natán, al sacerdote Sadoq y a Benaias, jefe de los mercenarios de David, actuó rápidamente. Corriendo hacia David, le informaron de lo que estaba sucediendo y le pidieron que adoptase una decisión. David, en consecuencia, ordenó que Salomón fuese hecho rey al instante. Escoltado por las tropas personales de David (vv. 33, 38), fue llevado a la fuente sagrada de Guijón, ungido allí por Sadoq y aclamado rey por la multitud. Al oir Adonías la conmoción, y sabiendo que su causa estaba

perdida, huyó al altar en busca de refugio y rehusó salir de alli hasta que Salomón juró no matarle.

Todo este asunto fue, claramente, una intriga palaciega. Con Adonías estaba el general Joab; con Salomón, Benaias, un oficial que sin duda deseaba llegar a general, y lo logró (I R 2, 35). A cada uno le seguía uno de los sacerdotes rivales, para suerte de uno e inmensa desgracia del otro (vv. 26 ss., 35). Es indudable que la palabra de David tuvo peso suficiente para derimir la cuestión. Pero es interesante —y seguramente no es mera coincidencia— que la victoria esté de nuevo con la parte que cuenta con el apoyo de las tropas. Aunque el pueblo aceptó el hecho consumado, la aclamación popular fue una ficción; y Salomón no pudo ni siquiera ofrecer una ficción de dotes carismáticas. La antigua norma para elegir gobernantes había desaparecido.

## C. LA MONARQUÍA UNIDA EN ISRAEL: SALOMÓN (CA. 961-922) (61)

1. *Salomón como estadista: la política nacional.* Pocas figuras son más difíciles de valorar que Salomón y no sólo porque las noticias referentes a él no sean tan completas como sería de desear, ni estén en orden cronológico. Obviamente, fue un hombre de gran sagacidad, capaz de desarrollar hasta el grado sumo las potencialidades económicas del imperio creado por David. Al mismo tiempo, demostró en otros asuntos una ceguera, por no decir estupidez, que precipitó al imperio hacia su desintegración. Salomón, debido en parte a la situación a la que tuvo que hacer frente, fue tan distinto de su padre como era posible. No fue guerrero ni tuvo necesidad de serlo, ya que ningún enemigo exterior amenazaba su reino. Políticamente, su tarea no fue ni defender su Estado ni aumentarlo, sino sólo mantenerlo. Y en esto fue, por lo general, afortunado.

a. *Consolidación del poder bajo Salomón.* Habiendo subido al trono como corregente con su padre, Salomón tuvo poca dificultad para tomar posesión del imperio. Dado que Adonías y su partido se le habían rendido cobardemente, no fue necesario ningún derramamiento de sangre. Pero cuando, al poco tiempo, murió el anciano David (I R 2, 10 ss.), Salomón se movió rápida y cruelmente para apartar todo lo que pudiera poner en peligro su autoridad (vv. 13-46). Adonías, que al pedir la mano de Abisag, concubina de David, indicaba que aún no había olvidado sus derechos al trono (cf. v. 22; 11 S 16, 21 ss.), fue inmediatamente ejecutado. Abiatar, perdonada

(61) Cf. supra la nota 26. La fecha para el fin del reinado de Salomón, sobre la que se basan los cálculos, es de Albright (BASOR; 100 [1945], pp. 16-22); cf. también M. B. Rowlon, BASOR, 119 (1950), pp. 20-22. Otros sistemas cronológicos tienen ligeras diferencias; cf. cap. VI, nota 1, infra, para las referencias.

su vida a causa de su pasada lealtad hacia David, fue despojado de su oficio y desterrado a su casa de Anatot. Joab, presintiendo que le llegaba su turno, huyó a buscar refugio en el altar del santuario. Pero su rival, el nada escrupuloso Benaias, fue allí por orden de Salomón y le mató, y heredó su puesto. Por lo que respecta a Semeí, el saulista que había maldecido a David cuando éste huía de Absalón (II S 16, 5-8), se le ordenó confinarse en la ciudad y después, con el primer pretexto de desobediencia, fue ejecutado.

Se nos dice (II R 2, 1-9) que Joab y Semeí fueron eliminados por orden expresa de David, dada en su lecho de muerte. Aunque desde nuestro punto de vista esto no redunda en alabanza del anciano monarca, no hay razón para no creerlo (62). Para la mentalidad antigua, la maldición tenía eficacia real; y el delito de sangre, como el que Joab había traído repetidamente sobre David, no era una figura retórica; ambas cosas amenazarían la casa de David hasta que fueran alejadas, y esto trató de hacer David. Pero hay que decir que Salomón obedeció de una manera que sólo puede ser calificada de fulminante. Leemos (I R 2, 46) que «el reino se afirmó en las manos de Salomón». ¡Efectivamente, efectivamente!

b. *Política exterior de Salomón.* Aunque su reinado no fue completamente pacífico, Salomón no emprendió serias operaciones militares que nosotros sepamos. La tarea que tuvo por delante no fue extender más el reino, que había alcanzado sus dimensiones máximas bajo David, sino mantener relaciones amistosas con el exterior y con sus propios vasallos, de manera que Israel pudiera desarrollar en la paz sus potencialidades. Esto intentó hacer por medio de un programa de juiciosas alianzas. Dado que muchas de ellas fueron selladas con el matrimonio, fueron llevadas al harén de Salomón numerosas mujeres nobles extranjeras (I R 11, 1-3). El mismo príncipe heredero era vástago de una de estas uniones (14, 21). La más distinguida de las mujeres de Salomón fue la hija del faraón de Egipto (no se da su nombre, pero sería uno de los últimos de la débil Dinastía XII), a la que, de acuerdo con su rango, se le dio un trato privilegiado (3, 1; 7, 8). Esto demuestra la relativa importancia de Israel y la baja situación en que había caído Egipto; los faraones del imperio no dieron sus hijas ni siquiera a los reyes de Mitanni o Babilonia. Como ganancia incidental, la alianza proporcionó a Salomón una modesta adición a su territorio, en calidad de dote (9, 16) (63).

(62) Como hace, p. e. Noth, HI, p. 204, y especialmente Oesterley y Robinson *History of Israel* (Oxford, Clarendon Press, 1932), I, pp. 244-246. En sentido contrario, y con razón, Kittel, GVI, pp. 143-146.

(63) Leer acaso «Guérar» (cerca de la frontera sur de Palestina) en vez de «Guézer». Probablemente Guézer estaba ya en poder israelita desde antes. Además, la destrucción de Guézer por este tiempo es, arqueológicamente, discutible. Cf. Albright, ARI,pp. 213ss.;JPOS, IV (1924), pp. 142-144; AASOR, XII (1930/31),

La más importante, con todo, de las alianzas de Salomón fue la hecha con Tiro (5, 1-12), alianza ya iniciada por David y ahora renovada. Tiro, reconstruida por los fenicios de Sidón en el siglo XII, era la capital de un Estado que por este tiempo controlaba todo el litoral sur de Fenicia, desde la bahía de Acre hasta el norte. Bajo Jiram I (ca. 969-936), contemporáneo de Salomón, estaba en pleno auge la expansión marítima de los fenicios hacia el oeste; a fines de siglo existían colonias en Chipre, Sicilia y Cerdeña, donde se explotaban las minas de cobre (una *tarsis* es una fundición) y probablemente también en España y África del norte (64). La alianza resultó mutuamente beneficiosa desde un punto de vista comercial: exportaciones de trigo y aceite de oliva de Palestina a Tiro, madera de cedro desde el Líbano para los proyectos de construcción de Salomón. También abrió ante Salomón nuevos caminos comerciales c industriales, como veremos.

c. *La defensa nacional.* Aun sin ser guerrero, Salomón estuvo lejos de carecer de conocimientos militares. Por el contrario, mantuvo la seguridad y disuadió las agresiones con la formación de una institución militar que pocos se hubieran atrevido a desafiar. Las ciudades-clave fueron fortificadas y convertidas en bases militares (I R 9, 15-19). Estas incluían, además de la misma Jerusalén, una cadena de ciudades a todo lo largo del perímetro de la tierra propiamente israelita: Jasor en Galilea, frente a las posesiones arameas; Meguiddó, cerca del paso principal a través de la cadena del Carmelo; Guézer, Bet-jorón y Baalá, guardando los accesos occidentales frente a la llanura (65); y Tamar, en el sur del mar Muerto, frente a Edom (66). Preparado en estos puntos, el ejército de Salomón podía organizarse rápidamente para defenderse ante una invasión, para dominar levantamientos internos o para operaciones contra vasallos rebeldes.

Además, Salomón fortaleció su ejército desarrollando los carros de combate, algo que ni siquiera David había intentado hacer. Israel no había usado nunca antes los carros, en parte porque apenas

pp. 74 ss.; también H. Schmokel, *Geschichte des Alien Vorderasiens (Handbuch der Orientalik,* II 3 [Leiden, F. J. Brill, 1957]), pp. 294 ss.

(64) Cf. especialmente Albright, «The Role of teh Canaanites in the History of Civilization» *(Studies in the History of Culture* [George Banta Publishing Company, 1942], pp. 11-50); también BASOR, 83 (1941), pp. 14-22.

"(65) Cf. Alt, KS, II, p. 60. Había una Baala (Baalath) en Dan (Jos 19, 44) y otra en el Négueb (Jos 15, 29) y además Kiryat-yearim se llamaba también Baalá (Jos 15, 9 ss.; II S 6, 2). Las dos primeras son de localización incierta, pero cualquiera de las dos es posible.

(66) Queré y II Cr. 8, 4 leen «Tadmor», e. d. Palmira, centro caravanero cu el desierto de Siria al este de Zobá. Sobre las actividades de Salomón en Siria, el", inl'ra. Con todo, en este contexto «Tamar» es correcto, dado que las ciudades enumeradas forman un perímetro defensivo alrededor del territorio nacional de Israel. ^

si tenían empleo en su áspero terreno, y en parte porque su empleo presuponía una aristocracia militar que faltaba en Israel. Pero las ciudades-Estado cananeas, que estaban ya absorbidas en Israel, habían empleado siempre carros. Según parece, Salomón los adoptó de ellos y los explotó con entusiasmo. Se nos cuenta (I R 10, 26; II Cr. 9, 25) que tenía 4.000 pesebres para sus caballos, 1.400 carros y 12.000 hombres para manejarlos. Esta fuerza fue repartida entre las bases militares ya mencionadas (I R 9, 19; 10, 26). En Meguiddó, las excavaciones han revelado establos para unos 450 caballos, así como fortificaciones y la residencia del gobernador. Similares construcciones salomónicas son confirmadas también en Jasor, Taanak, Eglón y Guézer (67). Esto, desde luego, significa que Salomón mantuvo en pie un ejército considerable. Es probable que no hiciera en absoluto ningún uso de las fuerzas tribales.

d. *Salomón y el imperio.* Salomón fue, en general, afortunado en el mantenimiento del imperio, aunque no del todo. Su estructura esencial permaneció intacta, pero Salomón la dejó algo más débil de lo que la había encontrado. Primeramente, tuvo disturbios con Edom (IR 11, 14-22, 25). El príncipe edomita Hadad, que había sido el único superviviente de la matanza de Joab, y había encontrado asilo en Egipto, al saber que David y Joab habían muerto, se volvió a su tierra y, según parece, se proclamó rey allí. La narración repentinamente interrumpida y el texto (v. 25) son inciertos. Salvo que Hadad promovió disturbios durante cierto tiempo, no sabemos qué suerte tuvo, o qué medidas adoptó Salomón contra él. Ciertamente, Salomón no perdió nunca el dominio de Edom, ya que de otra manera habrían sido imposibles sus operaciones en Esyón-Guéber, de que hablaremos en su momento, por no decir nada de sus actividades en relación con el comercio caravanero de Arabia (10, 1-10, 15). No obstante, la conclusión es que Hadad continuó siendo una fuente de dificultades, apartando quizá del control israelita alguna de las partes inaccesibles de Edom, al menos temporalmente.

Más serias fueron las dificultades en Siria. Salomón había heredado el control de las tierras arameas desde Transjordania hasta Zobá, por el norte. Debido a su monopolio de la ruta caravanera entre el Hedjaz y la Siria central, es probable que las tribus situadas más al norte y el este deseasen relaciones amistosas con él. Esto

(67) Cf. Albright, AP, pp. 124 ss. para una breve descripción. Para las recientes excavaciones en Jazor, cf. las referencias en el cap. III, nota 54, supra; también Y. Yadin, IEJ, 8 (1958), pp. 80-86 acerca de las construcciones de Salomón en Guézer. «En la actualidad parece que los establos de Meguiddó deben fecharse en el siglo noveno, probablemente en el reinado de Ajab, mejor que en la época de Salomón. Cf. Y. Yadin. «Hazor, Gezer and Megiddo in Solomon's Times», ed. *The Kingdoms of Israel* y Jordon (en hebreo) A. Malamat, ed. (Jerusalem, Israel Exploration Soc. 1961), pp. 66-109; ver BA, XXIII (1960) pp. 62-68 para un sumario en inglés».

puede ser confirmado por la referencia de II Cr. 8, 4 a su actividad en Tadmor (Palmira) y también por la afirmación de I R 4, 24 de que su gobierno se extendió hasta el Eufrates, y ninguna de estas aseveraciones debe ser rechazada como total invención (68). Sea cual fuere su posición, fue seriamente perjudicada cuando Rasón partidario en un tiempo de Hadadézer, tomó Damasco con una banda de hombres y se proclamó a sí mismo rey (I R 11, 23-25). No sabemos qué acciones emprendió Salomón, ni con qué fortuna (69), ni en qué período de su reinado sucedió todo esto. Pero del texto se infiere que Rasón nunca fue sometido. La extensión de las pérdidas de Salomón en Siria es desconocida. Aunque es probable que retuviera, al menos nominalmente, el control de sus posesiones arameas, excepto Damasco, es seguro que su influencia en Siria quedó debilitada.

Con estas excepciones (de cuya importancia no podemos estar seguros), Salomón mantuvo intacto el imperio.

2. *Actividad comercial de Salomón.* Salomón fue un verdadero genio en lo tocante a la industria y el comercio. Fue capaz de comprender la significación económica de su posición, a horcajadas sobre la mayor ruta norte-sur desde Egipto y Arabia hasta el norte de Siria, y también de explotar las posibilidades inherentes a su alianza con Tiro. Sus empresas comerciales fueron numerosas, y dado que el comercio exterior era en gran parte monopolio real, constituyeron una gran fuente de riqueza para el Estado.

a. *El comercio del mar Rojo (I R* 9, 26-28; 10, 11 *ss.,* 22). Inspirándose en la expansión fenicia hacia el oeste, y con su activa colaboración, Salomón intentó desarrollar parecidas posibilidades por el camino del mar Rojo, en dirección sur. Construyó, ciertamente con ayuda de armadores fenicios, una flota mercante en Esyón-Guéber y tomó la decisión de mandarla, tripulada por marineros fenicios, en viajes comerciales regulares hasta Ofir, que, al parecer, es difícil que equivalga a la Somalia actual (70). Estos viajes duraban un año y, al menos, parte de otros dos, permitiendo probablemente a los barcos tocar todos los puertos a ambos lados del mar Rojo y proporcionaron a Salomón las riquezas y productos exóticos del sur: oro y plata, maderas preciosas, joyas, marfil y, para el divertimiento de su majestad, monos.

b. *Comercio caravanero con Arabia.* Salomón estuvo también interesado en el comercio por tierra con el sur. La visita de la reina

(68) Pudo tratarse de influencia comercial, pero difícilmente de control efectivo. Cf. Unger, *op. cit.,* pp. 42-57, para la discusión; también A. Dupont-Noinmcr, *Les Araméens* (París A. Maisonneuve, 1949), p. 28.

(69) A no ser que pertenezca a este lugar una campaña a la que se alude oscuramente en II Cr. 8, 3. Pero no podemos estar seguros.

(70) Algunos lo colocan al sur de Arabia. Pero cf. Albright, ARI, pp. 133 ss.; JIM LXXI (1952), p. 248.

de Sabá (I R 10, 1-10, 13), incidente que de ninguna manera debe ser rechazado como legendario, ha de ser entendido a la luz de estas circunstancias. Los sábeos, originariamente nómadas, se habían sedentarizado por este tiempo y hablan fundado un reino cuyo centro estaba en lo que hoy es el Yemen oriental (71). Su posición estratégica en medio de las rutas caravaneras desde Hadramut hacia el norte, hasta Palestina y Mesopotamia, les permitía dominar el comercio de las especias y del incienso, que tanta fama hablan dado al suroeste de Arabia. Explotando el desarrollo del transporte camellero, habían iniciado una expansión comercial que en los siglos posteriores les dio la hegemonía del comercio sobre la mayor parte de Arabia. Es posible que aprovechándose de la caída del monopolio egipcio sobre el comercio en Etiopía y Somalia, extendieran también allí sus intereses. La visita de la reina de Sabá es, por tanto, comprensible. Salomón no sólo controlaba el término norte de las rutas comerciales; sus empresas marítimas le habían llevado a una competición directa con el incipiente comercio caravanero, incitando a la reina de los sábeos a actuar en defensa de sus intereses. Por tanto, visitó a Salomón llevando muestras de sus mercancías: oro, joyas y especias. Y puesto que Salomón la recibió regiamente, es probable que obtuviera el convenio que buscaba. En todo caso (I R 10, 15) las tasas e impuestos sobre el comercio de Arabia ingresaron en el tesoro de Salomón (72).

c. *La industria del cobre.* Uno de los logros más importantes de Salomón, el desarrollo de la industria del cobre, ni siquiera es mencionado en la Biblia. El cobre abundaba por toda la región de la Araba, al sur del mar Muerto, donde las minas habían sido explotadas, en algún grado, desde tiempos antiguos. Salomón explotó este recurso hasta el máximo, abriendo minas y construyendo hornos en sus cercanías para la fundición preliminar del material. Hizo instalar en Esyón-Guéber la mayor fundición conocida en el antiguo Oriente, donde el metal volvía a ser refinado y manufacturado en lingotes para su expedición (73). Dado que construir esta notable instalación requería un considerable conocimiento técnico, y dado que los israelitas tenían poca experiencia en tales materias debieron, sin duda, acudir una vez más a la ayuda fenicia. Esyón-Gué-

(71) Acerca de la primera expansión sabea cf. Albright, ARI, pp. 132-135; *ídem,* BASOR, 128 (1952), p. 45; *ídem,* JBL, LXXI (1952), pp. 248 ss.; G. van Beek, Ba, XV (1952), pp. 5 ss. Para el comercio de las especias y el incienso, cf. *ídem,* JAOS, 78 (1958), pp. 141-152. Para un relato popular de las exploraciones en el sur de Arabia, cf. W. Phillips, *Qataban and Sheba* (Harcourt, Brace and Company, 1955).

(72) Ha sido hallado en Betel un sello de arcilla del sur de Arabia de hacia el siglo noveno; G. van Beek and A. Jamme, BASOR, 151 (1958), pp. 9-16.

(73) Cf. N. Glueck, *The Other Side of ihe Jordán* (American Schools of Oriental Research, 1940), pp. 50-113.

**ber** era una *tarsis* ( = fundición), exactamente semejante a otras instalaciones en Cerdeña y España. La flota de Salomón (I R 10, 22) es llamada «flota de *tarsis*», es decir, una flota de barcos de altura como los que los fenicios utilizaban para el transporte de metal fundido. Esta industria proveyó a Salomón de una amplia reserva de **cobre** para uso doméstico, así como de un excedente para la exportación, a cambio de productos extranjeros.

d. *Comercio de carros y caballos.* Tenemos noticia de esta empresa por (I R 10, 28 ss.), que a causa de alteraciones en el texto es casi ininteligible en la mayoría de las traducciones inglesas. Con uno o dos pequeños cambios podemos leer aproximadamente como sigue: «Y la importanción de caballos para Salomón venía de Kue (Cilicia); los mercaderes del rey se los traían de Kue a precio ordinario. Y un carro era traído de Egipto y vendido por seiscientos sidos de plata, y un caballo de Cilicia por ciento cincuenta. Y así eran entregados a través de sus agentes (es decir, de los mercaderes de Salomón) a todos los reyes de los hititas y de Aram» (74). Salomón se dedicó a esta actividad, sin duda, en el curso del desarrollo de su propio ejército. Se requería una gran cantidad de carros y caballos, y puesto que Israel no manufacturaba los unos ni criaba los otros, tenían que ser importados. Desde el tiempo del imperio nuevo, Egipto venía fabricando los carros más finos que se conocían, y Cilicia era famosa en los tiempos antiguos como criadero de los mejores caballos. Por tanto, Salomón envió a sus agentes a ambos países para suplir sus propias necesidades. Pero entonces, dándose cuenta de que controlaba todas las rutas comerciales entre Egipto y Siria, se hizo a sí mismo intermediario en un comercio lucrativo, en estas condiciones: los caballos de Cilicia y los carros de Egipto sólo podían ser entregados a través de su agencia. Y dado que este comercio era un monopolio real, podemos estar seguros de que proporcionaría a Salomón unos ingresos saneados.

3. *La edad de oro de Israel.* La Biblia describe, con justicia, el reinado de Salomón como de incomparable prosperidad. Israel gozó de una seguridad y una abundancia material tal como nunca antes la había soñado y nunca volvería a conocer después. Y esto, a su vez, permitió un sorprendente florecimiento de las artes pacíficas.

a. *Prosperidad económica de Israel.* Salomón proporcionó una época «boom» al país. El mismo Salomón, enriquecido por las aportaciones de sus monopolios del comercio y de la industria y por las propiedades de la corona, llegó a ser un hombre inmensamente rico. El nivel de vida del país subió también, en conjunto, extraordinariamente. Los proyectos de Salomón, aunque monopolizados por el Es-

(74) Así, más o menos, RSV. Para discusión, cf. Albright, JBL, LXXI (1952), p. 249; ARI, p. 135; también J. A. Montgomery, *The Books os Kings:* (CIC C¡harlcs Scribncr's Sons, 1951), pp. 226-228. ^

tado, debían dar empleo a muchos millares y estimular a otros a la empresa privada, elevando de este modo el poder adquisitivo de toda la nación y provocando una prosperidad general. Que muchos individuos se hicieron ricos, ya en el servicio de Salomón o por medio de sus esfuerzos personales, difícilmente se puede dudar. Crecieron las ciudades (por ejemplo, Jerusalén, que se extendió fuera de sus antiguas murallas) y fueron construidas muchas otras. El mejoramiento de la seguridad pública se ilustra por el hecho de que se abandonó la práctica de almacenar el grano en pozos dentro de las murallas de la ciudad. El uso general del arado de hierro (el monopolio filisteo estaba, desde luego, quebrantado), aumentó la productividad del suelo y permitió mantener una creciente densidad de población. En nuestra personal estimación, es muy posible que la población se hubiese duplicado desde los días de Saúl (75).

b. *Empresas constructoras de Salomón: el Templo.* Salomón empleó sus riquezas en numerosos proyectos de construcción. Aparte las instalaciones militares e industriales ya mencionadas, incluían estos proyectos un amplio complejo de edificaciones levantadas en Jerusalén, al norte de la antigua muralla de la ciudad jebusea, siendo el Templo la más importante de todas ellas.

El Templo fue construido por un arquitecto de Tiro (I R 7, 13 ss.) según un modelo corriente entonces en Palestina y Siria (76). De forma rectangular, orientado hacia el este, con dos columnas delante (v. 21), que llevaban, probablemente, inscripciones dinásticas (77). El edificio en sí constaba en primer término de un vestíbulo; después la sala principal del santuario el «lugar santo» *(hekal),* gran cámara rectangular iluminada por pequeñas ventanas bajo el tejado; y, finalmente, al fondo, el «santo de los santos» *(debír),* pequeña cámara sin ventanas donde reposaba el arca. Allí, en su casa terrenal, se consideraba al invisible Yahvéh como entronizado, custodiado por dos gigantescos querubes. El Templo fue comenzado en el año cuarto de Salomón (ca. 959) (78), acabado siete años más tarde (6, 37 ss.) y dedicado con gran solemnidad, bajo la presidencia del mismo Salomón (cap. 8).

(75) Albright, BP, pp. 59 ss., nota 75; estima la población por lo menos en 750.000, contando solamente a los israelitas nativos.

(76) Entre otras obras, cf. Albright, ARI, pp. 139-155; A Parrot, *Le Temple de Jérusalem* (Cahiers d'Archéologie biblique, n. 5, Neuchatel-París) (1954) G. E. Wright, «Solomon's Temple Resurrected» (BA, IV [1941], pp. 17-31); *ídem,* BA, VII (1944), pp. 65-77; BA, XVIII (1955), pp. 41-44; P. L. Graber, BA, XIV (1951), pp. 2-24; también Graber, Albright y Wright, JBL, LXXVII (1958), pp. 123-133. Un templo con un plano similar ha sido descubierto recientemente en Jazor; cf. Y. Yadin, BA, XXII (1959), pp. 3 ss.

(77) Cf. R. B. Y. Scoot, JBL, LVIII (1939), pp. 143-149; Albright, *ibid.; ídem,* BASOR, 85 (1942), pp. 18-27; H. G. May, BASOR, 88 (1942), pp. 19-27.

(78) Cf. M. B. Rowton, BASOR, 119 (1950), pp. 20-22.

El templo encerraba una doble finalidad. Era un santuario dinástico, una capilla real, cuyo sumo sacerdote era elegido por el rey y formaba parte del Gobierno; era también, como lo indica la presencia del arca, proyectado como santuario nacional del pueblo israelita. Su ritual sacrificial debió ser, en todas sus partes esenciales, el que nos ha conservado el código sacerdotal. Dado que su construcción siguió los modelos fenicios, muchos de sus simbolismos habían de reflejar inevitablemente un fondo pagano. Por ejemplo, el mar de bronce (I R 7, 23-26) simboliza probablemente el océano subterráneo de agua dulce, fuente de la vida y de la fertilidad, mientras que el altar de los holocaustos (cf. Ez. 43, 13-17) parece haber evocado originariamente la montaña de los dioses (79). Esto implicaba innegablemente el peligro de que se insinuaran conceptos paganos en la región oficial de Israel. Podemos, sin embargo, dar por seguro que, al menos en los círculos oficiales, estos detalles recibieron una interpretación yahvística y sirvieron como símbolos del dominio cósmico de Yahvéh. El culto del Templo, a pesar de todos los elementos recibidos, siguió teniendo un carácter completamente israelita. El Templo y sus sacerdotes ejercieron en general una influencia profundamente conservadora en la vida de Judá, como veremos.

Próximas al Templo se hallaban las otras construcciones del complejo palacio (I R 7, 1-8). Estas incluían el palacio mismo, que debió de ser espléndido, dado que se emplearon trece años en su construcción; la «Casa del Bosque del Líbano», así llamada a causa de las macizas columnas de cedro que la sostenían, y que servía para armería (I R 10, 16 s.; Is. 22, 8) y para depósito del tesoro (I R 10, 21); una sala de justicia donde eran tratados los negocios del Estado y donde estaba el gran trono de marfil del rey (vv. 18-20); y un palacio para la hija del faraón, todos adornados con el esplendor correspondiente. Evidentemente, un gran avance sobre la rústica corte de Saúl.

c. *Florecimiento cultural.* La gloria de Salomón no consistió sólo en logros materiales, sino que se dio también un sorprendente florecimiento cultural. Aunque no tenemos ninguna inscripción contemporánea del siglo X de Israel, a excepción del Calendario de Guézer (80), se empleó ampliamente la escritura. Gran parte de esta escritura no tuvo, desde luego, carácter literario. Todos los antiguos Estados mantenían plantillas de escribas para despachar la correspondencia diplomática, guardar las noticias oficiales y atender a la administración ordinaria. Salomón ciertamente tuvo necesidad de un gran número de ellos, y su producción debió de ser abundante.

(79) Para una ulterior discusión, ver Albright, ARI, pp. 148-141.
(80) Cf. Pritchard, ANET, p. 320, para el texto.

Aunque no ha sobrevivido ninguno de los registros oficiales de Salomón, la mayor parte de nuestros conocimientos sobre su reinado provienen de una recopilación de ellos (I R 11, 41). Pero hubo también una genuina actividad literaria, tanto en Israel como en otros lugares, centrada probablemente en el Templo. Israel se hallaba justamente al final de su época heroica, en el punto en que los hombres sienten impulso natural a registrar los hechos del pasado. Y los israelitas —seguramente a causa de que su fe estaba enraizada en los sucesos históricos— tuvieron un sentido peculiar de la historia. Comenzaron, por tanto, a producir, y en la más lúcida prosa, una literatura de carácter histórico, no superada en el mundo antiguo. Sobresale en este género la incomparable «Historia de la corte de David» (II S 9-20 y I R 1-2), de la que ya hemos hablado, escrita ciertamente durante el reinado de Salomón. Los relatos heroicos de David, Saúl y Samuel fueron igualmente coleccionados y adquirieron forma literaria. Las tradiciones épicas de los comienzos de Israel —los patriarcas, el éxodo y la conquista— habían recibido ya forma definitiva en la época de los jueces. Fue, sin embargo, aproximadamente en el reinado de Salomón cuando el yahvista (lo llamamos así por no conocer su nombre), seleccionando de entre estas tradiciones y añadiendo otras, formó su gran historia teológica de la conducta de Yahvéh para con su pueblo, sus grandes promesas y su magnífico cumplimiento. Este documento, que constituye la base de la narración del Hexateuco, es una de las obras maestras de la Biblia.

También florecieron la música y la salmodia, especialmente cuando Salomón volcó los recursos del Estado sobre el nuevo Templo, enriqueciendo su culto de varias formas (I R 10, 12) (81). Aunque conocemos muy poco de las técnicas musicales en uso para que podamos hacer afirmaciones claras, la música israelita alcanzó probablemente bajo influencia fenicia, cimas de perfección tales como ninguna en el mundo contemporáneo. Se adaptaron para uso israelita salmos de origen cananeo (los salmos 29, 45, 18, etc., son ejemplos de ello), y sin duda fueron compuestos algunos nuevos. No podemos precisar cuántos de los Salmos del Salterio existían ya entonces; pero es seguro que había un cierto número de ellos y eran corrientes otros muchos que después fueron olvidados.

Floreció también la sabiduría. La Biblia describe a Salomón como un hombre extraordinariamente sabio (I R 3, 4-28; 10, 7, 23 ss.), que gozó también de fama universal como compositor de proverbios (4, 29-34). Es difícil valorar esta afirmación dado que no conocemos cuántos de los proverbios atribuidos a Salomón fueron suyos. Pero es razonable suponer que la tradición sapiencial de Is-

(fil) Sobre este asunto, cf. Albright, ARI, pp. 125-129.

rae], de la que el libro de los Proverbios es sólo un producto destilado, comenzó a florecer por este tiempo (82). Aunque el libro de los Proverbios es postexílico, no hay razón para considerar la sabiduría hebrea como un desenvolvimiento postexílico, y menos aún para suponer que representa un préstamo tardío de supuestas fuentes edomitas y nortearábigas. En todo el mundo antiguo, particularmente en Egipto, pero también en Canaán (como lo demuestran los proverbios de las Cartas de Amarna, los textos de Ras Samra y otros lugares, así como también los canaanismos del libro de los Proverbios) había existido una literatura gnómica que se remontaba al segundo milenio. Que parte de los Proverbios (cf. caps. 22 al 24) están basados en las máximas egipcias de Amenemope (que se remontan a finales del segundo milenio) (83), es cosa sabida. Hay poca razón para dudar que la sabiduría estaba ya desarrollada en Israel hacia el siglo diez, probablemente por intermedio cananeo (84), y que fue favorecida en la corte de Salomón.

4. *El peso de la monarquía.* Hemos pintado hasta ahora el reinado de Salomón bajo una luz más bien favorable. Pero hay que añadir algo más. La Biblia nos permite ver otra cara, mucho menos hermosa, del cuadro, que demuestra que la Edad Áurea no fue enteramente de oro. Para unos trajo riqueza, para otros, esclavitud. Su precio, para todos, fue el incremento de los poderes estatales y unas cargas como nunca habían existido antes en Israel.

a. *Problema fiscal de Salomón.* El Estado se enfrentó con un crónico dilema financiero. Con todo el genio de Salomón, los recursos de que disponía eran demasiado menguados para dotar de una base firme a la prosperidad nacional. En una palabra, los gastos superaban a los ingresos. Cuando se piensa en los proyectos de construcción de Salomón, en su ejército, su amplio apoyo al culto, y la pompa borgoñona de su corte privada, esto aparece como inconcuso. Además, la administración del Estado y sus numerosas empresas requerían siempre una gran burocracia, cuyo costo era ciertamente considerable. Salomón parece haber añadido (I R 4, 1-6) otros dos nuevos cargos a su Gobierno, además de los ya existentes: un oficial «sobre los gobernadores» *('al hannissabim),* al parecer el jefe de la administración de provincias y distritos, y un primer ministro o visir *('al habbayit)* que era también mayordomo de palacio (cf. II R

(82) Se pueden encontrar excelentes tratados para este asunto, y desde varios puntos de vista, en *Wisdom in Israel and in the Ancient Mear East,* M. Noth y D. Winton Thomas, eds., (VT, Suppl. vol. III [1955]); cf. también W. Baumgartner, «The Wisdom Literature», OTMS, pp. 210-237; A. Alt «Die Weisheit Salomos» KS. II, pp. 90-99). i

(83) Cf. Albright, VT, Suppl, vol. III, p. 6; Alt, KS, p. 93.

(84) Todos los hombres sabios, Etan, Jeman, Calcol y Darda (I R 4, 31) lirnrn nombres cananeos: cf. Albright, ARI, pp. 127 ss.; *ídem,JBL,* LXXI (1952), pagina 247.

15, 5; Is. 22, 21 ss.) Pero los oficiales menores debieron ser numerosis. I R 9 23 menciona 550 únicamente para la supervisión de los trabajos. Los ingresos de Salomón, aun siendo inmensos, resultaban insuficientes. David, a lo que parece, había basado su mucho más modesta casa real sobre sus rentas personales y sobre las tasas de sus súbditos extranjeros, sin que, por lo que podemos conocer, colocase ninguna indebida y pesada carga sobre su pueblo. Con Salomón, sin embargo, habían cesado las conquistas; y mientras los gastos crecían, no aumentaban proporcionalmente los ingresos de los tributos. El comercio era enormente provechoso, pero dado que por toda clase de bienes importados debían ser exportados los productos nativos, no era suficientemente provechoso para cubrir las pérdidas y equilibrar las fugas del presupuesto nacional. Salomón se vio, por tanto, obligado a tomar drásticas medidas.

b. *Distritos administrativos de Salomón.* Salomón descargó su pesada mano sobre sus súbditos en forma de tasas. Para hacerlo de un modo más eficaz, reorganizó el país en dos distritos administrativos, cada uno con un gobernador responsable ante la corona (I R 4, 7-19) (85). Y dado que estos distritos apenas coincidían en algunos casos con las antiguas áreas de las tribus, muchas veces fueron ignorados los límites tribales. Además, se incluyó en esta división el territorio en otro tiempo perteneciente a las ciudades-Estado cananeas. El fin de esta medida fue, desde luego, obtener en primer término unos ingresos mayores. Cada distrito estaba obligado a proporcionar provisiones para la corte durante un mes del año (v. 27); a juzgar por los vv. 22 y ss. esto debió suponer un terrible esfuerzo en distritos que apenas promediaban los cien mil habitantes (86). Pero además de la obtención de recursos, Salomón buscó indudablemente debilitar la fidelidad tribal, integrar más completamente la población cananea dentro del Estado y consolidar más firmemente el poder en sus propias manos. Los gobernadores era señalados por Salomón y eran responsables ante un oficial de su Gobierno; dos de ellos eran sus propios yernos.

Es discutido el puesto de Judá en esta organización. Algunos especialistas creen que el texto corrompido del v. 19 menciona un gobernador de Judá (RSV lo lee así). Una sugerencia aún más plausible es que Judá fue igualmente dividido en doce distritos y que la lista que los describe está conservada en Jos. 15, 20-62. Aunque esta lista data probablemente del siglo siguiente (87), el sistema

(85) Cf. especialmente A. Alt, «Israels Gaue unter Salomo» (KS, II páginas 76-89); W. F. Albright, «The Administrative Divisions of Israel and Judah» CJPOS, V [1925], pp. 17-54).

(86) Cf. Albright, BP. p. 28, para estos cálculos.

(87) A. Alt, «Judas Gaue unter Josia» (KS, II, pp. 276-288, y otros, sitúan esta lista en el siglo siete. Pero es preferible el siglo noveno; cf. F. M. Cross and

se remonta casi con toda certeza, cuando menos a los días de Salomón (88). De todas formas, fue un paso radical y decisivo, y no sólo porque imponía sobre el pueblo una carga sin precedentes, sino porque significaba que el antiguo orden anfictiónico, que cada vez tenía un significado más marchito, había sido, por lo que respecta a su función política, prácticamente abolido. En lugar de doce tribus que cuidan por turno del santuario anfictiónico hay ahora doce distritos sometidos a tasa para el mantenimiento de la corte de Salomón.

c. *Otras medidas fiscales y administrativas.* Atrapado entre su crónica dificultad financiera y la necesidad de proporcionar mano de obra a sus numerosos proyectos, Salomón recurrió a la odiada leva. Los esclavos del Estado y los obligados a trabajos forzados para el Estado eran cosa corriente en el mundo antiguo. Cuando David sometió a trabajos forzados a los pueblos conquistados (II S 12, 31), los israelitas lo aceptaron probablemente como la cosa más natural. Salomón continuó esta política y la extendió a la población cananea de Palestina mediante la obligación de aportar levas de esclavos (I R 9, 20-22; cf. 1, 28, 30, 33). Posteriormente, sin embargo, cuando también esta fuente de trabajo resultó insuficiente, Salomón llegó a introducir la leva incluso en Israel; fueron reclutadas cuadrillas de trabajo y obligadas a trabajar, por relevos, en el Líbano, cortando madera para los proyectos constructores de Salomón (I R 5, 13 ss.) (89). Esto constituyó una fuerte sangría de energía humana (90) y una amarga pildora para los israelitas libres. ¿Dónde estaban ahora las orgullosas reuniones de los clanes? Salomón empleó ampliamente la mano de obra esclava. Esclavos trabajaban en la fundición de Esyón-Guéber y en las minas de la Araba (las condiciones de trabajo eran tan mortíferas que ninguna empresa libre se hubiera podido mantener en ellas); el grado de mortalidad debió ser aterrador (91). Estos esclavos eran tomados, probablemente, de los estratos no israelitas de la población, ya que no es

G. E. Wright, «The Boundary and Privince List of the Kingdom of Judah» (JBL, LXXV [1956], pp. 202-226). Cf. infra, pág. 259, nota 63.

(88) Cross y Wright *(ibid.)* sostienen que la organización había sido realizada ya por David. Ciertamente, el censo de David fue el preludio de medidas fiscales y administrativas, y provocó resentimientos. Una especulación; ¿podría explicar esta medida de David el sólido apoyo que la rebelión de Absalón encontró en la tribu de Judá?

(89) No existe ninguna razón para ponerlo en duda, como hace Noth (HI, pp. 209 ss.) La queja de los jefes de Israel contra Saloman era precisamente la *leva.* Nótese cómo lincharon a Adoniram, que era el encargado general de los grupos de trabajo (I R 12, 18; 4, 6; 5, 14).

(90) Albright (BP, p. 28) estima que 30.000 israelitas son, poco más o menos, el equivalente de 5.000.000 de americanos en 1945.

(91) Cf. N. Glueck, BASOR, 79 (1940), p. 4. Acerca de la esclavitud estala! en Israel, cf. I. Mendenhall, BASOR, 85 (1942), pp. 14-17.

verosímil que ni siquiera Salomón se hubiera atrevido a someter a su pueblo a un estado de esclavitud completa. Pero la leva provocó bastante animosidad, como veremos.

Los apuros financieros de Salomón le condujeron a una última medida desesperada, de la que tenemos noticia. Fue la cesión al rey de Tiro de algunas ciudades a lo largo de la frontera cerca de la bahía de Acre (I R 9, 10-14) (92). Aunque se podría suponer (v. 11) que Salomón empleó este medio para indemnizar a Jiram por los materiales de construcción que le había proporcionado, es evidente que no fue así; las ciudades (v. 14) fueron completamente compradas, o anticipadas como garantía de un préstamo en dinero que nunca fue devuelto. A uno le gustaría saber si esta transacción pudo haber sido popular en Israel. En todo caso, cuando un Estado comienza a vender parte de su territorio, es evidente que la situación financiera es realmente desesperada.

d. *La transformación interna de Israel.* Más significativa que ninguna otra medida particular tomada por Salomón fue la gradual pero inexorable transformación interna que había alcanzado a Israel y que por los días de Salomón quedó virtualmente terminada. Poco es lo que quedó de la antigua estructura. La confederación tribal con sus instituciones sagradas y sus jefes carismáticos habían cedido el puesto al Estado dinástico, bajo el cual iban siendo progresivamente organizados todos los aspectos de la vida nacional. En este proceso quedó profundamente afectada la estructura total de la sociedad israelita.

Ya han sido descritos los pasos que condujeron a esta transformación. Puede decirse que la reorganización administrativa del país hecha por Salomón, que significó el fin efectivo de la organización tribal, señaló el punto culminante. Aunque persistían los vínculos de clan, y aunque el orden anfictiónico se mantenía como una tradición sagrada, las tribus en cuanto tribus no volvieron a figurar a escala nacional. La independencia tribal había terminado. Los componentes de las tribus, que en otros tiempos no habían conocido ninguna autoridad central ni ninguna obligación política, excepto concurrir con sus tropas en tiempo de peligro (a lo cual se veían obligados, cuando más, sólo mediante sanciones religiosas) estaban ahora organizados en distritos gubernamentales, sujetos a pesadas tasas y a reclutamiento militar, que finalmente, bajo Salomón, se convirtió en reclutamiento para mano de obra. El orden anfictiónico estaba quebrantado; la base efectiva de obligación social no sería ya la alianza con Yahvéh, sino el Estado. Y esto significaba inevitablemente que la ley de la alianza había perdido mucha de su antigua importancia para los negocios cotidianos.

(92) Para la discusión do este pasaje, cf. Montgomery, *op. cit.,* pp. 204 ss.

Más aún, había sido desencajado el armazón de la sociedad tribal. Se había insertado dentro de la sociedad, tradicionalmente agrícola y pastoril de Israel, una tremenda superestructura comercial e industrial. No sería ya más una nación de pequeños agricultores solamente. Los proyectos de Salomón empujaron a cientos de estos campesinos desde los pueblos a las ciudades, desarraigándolos por tanto de los lazos y estructuras tribales. Al crecer las ciudades, al elevar el «boom» económico el nivel de vida de la nación, y al hacerse sentir la influencia extranjera, se desarrolló una cultura urbana desconocida hasta entonces en Israel. Además, la absorción de la población cananea, había introducido dentro de Israel a miles de hombres de un pueblo de fondo histórico feudal, sin ninguna idea de la alianza con Yahvéh, y para quienes las distinciones de clase eran algo normal. Mientras tanto, la aparición de una clase rica aumentó las distancias entre pobres y ricos. En resumen, se había debilitado la democracia tribal y se estaba iniciando —si es que sólo eran inicios— un cisma en la sociedad israelita. Había proletarios, trabajadores asalariados y esclavos; y había quienes se sentían a sí mismos aristócratas. En la corte, que en los días de Salomón había educado ya a una generación completa, nacida para servir a la púrpura, había no pocos que consideraban al pueblo como súbditos de quienes se podía disponer en cuerpo y alma (I R 12, 1-15).

Ni siquiera la religión se vio exceptuada de esta centralización de vida bajo la corona. Al traer el arca a Jerusalén, había confiado David en ligar al Estado con el orden anfictiónico y dotarle así de una atmósfera teológica. Salomón, al construir el Templo, había proseguido la misma política; el arca de la alianza fue colocada en el santuario oficial de la dinastía. Es decir, el punto focal del antiguo orden fue anexionado por el nuevo y organizado bajo él. David y Salomón hicieron lo que Saúl omitió hacer: unieron la comunidad secular y religiosa bajo la corona. Samuel rechazó a Saúl y rompió con él; pero ahora fue Salomón quien rompió con Abiatar.

5. *El problema teológico de la monarquía.* El nuevo orden traído a Israel tenía tantas cosas buenas y tantas malas, desde nuestro moderno punto de vista, que no es posible una simple valoración. No sorprende, por tanto, que las opiniones de los mismos israelitas no fueran acordes sobre este asunto. La monarquía era una institución problemática que algunos consideraban de origen divino y que otros encontraban intolerable. Al hablar de la noción israelita de realeza y Estado, debemos estar sobre aviso para no generalizar nunca.

a. *La alianza con David.* A la vista de lo que se ha dicho, es fácil comprender por qué muchos israelitas odiaban y temían los cambios que la monarquía había traído y estaban llenos de amargo resentimiento contra la casa de David. Otros israelitas, desde luego, sentían de modo muy diferente. Aquellos que habían obtenido ven-

tajas personales con el nuevo orden serían naturalmente sus defensores; y éstos, ciertamente, no eran pocos. Además, los logros de David y Salomón habían sido tan brillantes y habían hecho tanto por el país que debieron parecer a muchos obra de la divina providencia y justificación de todo lo que su religión les había enseñado a creer. Israel estaba, por fin, en completa posesión de la tierra prometida a sus padres, y había llegado a ser una nación grande y poderosa (cf. Gn. 12, 1-3; cap. 15). Muchos debieron pensar, como parece que lo hace el yahvista, que la alianza con Abraham había sido cumplida en David.

David y Salomón estuvieron acertados, en todo caso, al dar a su Gobierno una legitimación teológica que satisfacía a la mayoría de su pueblo. El traslado del arca a Jerusalén y la construcción del Templo sirvieron para ligar los sentimientos nacionales con la nueva capital y para fortalecer la convicción de que la casa de David era legítima sucesora del orden anfictiónico. Antiguos narradores afirmaban el hecho de que David había sido llamado al poder por designación divina (p. e., I S 25, 30; II S 3, 18; 5, 2); y aunque Salomón subió al trono de una manera enteramente nueva y no exenta de sospecha, estos narradores estaban del mismo modo dispuestos a poner en claro (II S 9-20; I R 1-2) que Salomón lo había hecho legítimamente.

Pronto se desarrolló el dogma de que Yahvéh había elegido a Sión como el lugar de su eterna morada y que había pactado alianza con David de que su descendencia gobernaría por siempre. Probablemente este dogma estaba bien asentado ya en los reinados de David y Salomón y ayuda a explicar la lealtad de Judá a la casa davídica. El carisma y la designación divina había sido, en teoría, transferidos a perpetuidad de un individuo a una dinastía (93).

La teología de la realeza de David se ve mejor en los salmos reales (94), que aunque no pueden ser fechados con precisión, son en su totalidad pre-exílicos y en su mayor parte relativamente primitivos. Su expresión clásica, sin embargo, se encuentra en el oráculo de Natán (II S 7, 4-17), pieza indudablemente ampliada a partir de un núcleo primitivo (cf. también II S 6; I R 8). Se halla también en el antiguo poema de II S 23, 1-7, atribuido al mismo David (95). La sustancia de esta teología es que la elección de Sión y de la casa de David por parte de Yahvéh es eterna (Sal. 89, 3 ss.); 132, 11-14): aunque los reyes podían ser castigados por sus culpas, la dinastía

(93) Cf. Alt, KS, II, pp. 132 ss.

(94) Los salmos reales comprenden: 2, 18 (II S cap. 22); 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144, 1-11.

(95) La tradición no es, en modo alguno, increíble: cf. O. Procksh, «Die lezten Worte Davids» (BWANT, 13 [1913], 11.112-125); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff, University of Wales Press, 1955), p. 15, que trac más bibliografía.

nunca sería rechazada (II S 7, 14-16; sal. 89, 19-37). El rey gobernaba como «hijo» de Yahvéh (sal. 2, 7; II S 7, 14), su «primogénito» (sal. 89, 27), su «ungido» (sal. 2, 2; 18; 20, 6). Dado que Yahvéh le estableció en Sión, ningún enemigo podía prevalecer contra él (sal. 2, 1-6; 18, 31-45; 21, 7-12; 132, 17 ss.; 144, 10 ss.); por el contrario las naciones extranjeras tendrían que someterse a su gobierno (sal. 2, 7-12; 18, 44 ss.; 72, 8-11). La alianza davídica desarrolló el esquema de la alianza patriarcal, por cuanto se basaba en las promesas incondicionales de Yahvéh para el futuro (96). Quizás se hizo inevitable una cierta tensión con la alianza sinaítica y sus cláusulas, y consiguientemente con el yahvismo clásico.

b. *Rey y culto.* No obstante, esto significa que la institución de la realeza, originariamente extraña a Israel, y aceptada por muchos de mala gana, había alcanzado un puesto en la teología yahvista. La realeza en Israel, como en otras partes, era una institución sagrada (es decir, no profana): estaba dotada de una dimensión cúltica y teológica. Una noción oficial de la realeza era reafirmada regularmente en el culto, en el que, con ocasión de las fiestas —probablemente de una manera más especial en la gran fiesta otoñal del año nuevo—, el rey desempeñaba un papel fundamental. La naturaleza del culto real y la ideología de la realeza en Israel había provocado, sin embargo, inacabables debates. Aquí tenemos que limitarnos a expresar una opinión. Estamos desorientados por el hecho de que la Biblia no nos proporcione información directa sobre este asunto, dejándonos reducidos a las conclusiones que podemos sacar de algunos pasajes aislados, particularmente de los salmos, acerca de cuya interpretación no hay unanimidad.

Algunos especialistas arguyen que, adoptando la institución de la realeza, Israel adoptó también una teoría pagana de la misma y un esquema ritual para expresarla enteramente similar al de todos sus vecinos (97). Según esta interpretación, el rey era considerado como una divinidad o semidivinidad, siendo él quien, con ocasión de la fiesta del año nuevo, representando el papel del moribundo y resurgiente dios de la fertilidad, reactualizaba ritualmente la lucha de la creación y la victoria sobre los poderes del caos, el matrimonio sagrado y la nueva entronización del dios. Se pensaba que de esta manera se realizaba el anual resurgir de la naturaleza y quedaba asegurado para el año siguiente el bienestar del país y la estabilidad

(96) Ver G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient JVear Jiasl* (The Biblical Colloquium, 1955).

(97) Para las varias formas de este punto de vista, cf. I. Engnell, *Studies in divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, Almqvist y Wikells, 1943); G. Widcngrcn, *Sakrales Kónigtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955); S. H. Hooke, ed. *Myth and Ritual* (Londres, Oxford University l'rcss, 1933); *ídem, The Labryrinth* (Londres, S. P. C. K., 1935); A Bentzen, *King and Messiah* (trad. inglesa, Londres, Lutterwortth, Press, 1955); etc.

del rey en su trono. Esta teoría ha de ser enfáticamente rechazada (98). No hay ninguna prueba auténtica de la existencia de un esquema ritual tan singular y de tal teoría de la realeza en todo el mundo antiguo, sino muy al contrario (99). Ni es creíble que una estructura tan esencialmente pagana y tan incompatible con el yahvismo normativo hubiera podido ser aceptada en Israel sin violentas protestas. En los dichos proféticos, analizados en la medida en que nos es posible, no se halla ni una sola palabra sobre esto. El rey de Israel era llamado «hijo» de Yahvéh, pero solamente en sentido de adopción cf. sal. 2, 7) (100); era el vicegerente de Yahvéh, gobernando por elección divina y con divina permisión, con el deber de promover la justicia bajo pena de castigo (sal. 72, 1-4; 72, 12-14; 89, 30-32). Estaba sujeto a las repulsas de los profetas de Yahvéh, y ciertamente las recibió una y otra vez.

Es, desde luego, probable que algunos rasgos de la ideología israelita de la realeza fueran tomados de fuera. Después de todo, la monarquía israelita era una innovación, sin precedentes nativos. Un Estado que absorbió millares de cananeos, que estructuró la mayor parte de su burocracia según moldes extranjeros, y cuyo santuario nacional fue construido según un diseño cananeo, también había de tomar, indudablemente, ciertos aspectos de su culto y de su ideal de la realeza. Pero cualesquiera que fueran estos aspectos tomados, fueron armonizados, al menos en los círculos oficiales, con el yahvismo normativo. Algunos especialistas creen que Israel celebraba en el año nuevo una fiesta de la entronización de Yahvéh, comparable a la de Babilonia, excepto que la lucha ritualmente reactualizada no era con los poderes míticos del caos, sino con los enemigos históricos de Israel y de Yahvéh (101). Aunque esta teoría no es totalmente irracional, está, no obstante, muy lejos de haber sido demostrada: descansa solamente sobre la interpretación de algunos salmos y otros textos de naturaleza cúltica, todos los cuales pueden entenderse de otro modo (102)

(98) Cf. especialmente M. Noht, «Gott, Kónig, Volk im Alten Testament» (cf. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957], pp. 188-229), con el que estoy fundamentalmente de acuerdo.

(99) Cf. especialmente H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (University of Chicago Press, 1948); *ídem, The Problem of Similarity in Ancient Mear Eastern Religions* (Oxford, Clarendon Press, 1951).

(100) En el sal. 45, 6 parece que al rey se le llama «dios». Pero se trata de una conocida dificultad, debería traducirse probablemente: «Tu trono es (como el de) Dios, antes y siempre», cf. Johnson, *op. cit.* (ver nota 94), p. 27.

(101) Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II (Oslo, 1922), obra que no he tenido a mi alcance; *ídem, Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbestetigungspsalmen* (Oslo, J. Dybwad, 1952); *ídem, He That cometh* (trad. inglesa, Abingdon Press, 1956).

(102) Especialmente los salmos de entronización: 47; 93; 96; 97; 99, etc. La expresión *Thwh malak,* que es frecuente en estos salmos y que se emplea para apoyar la teoría de la entronización anual de Yahvéh, debería traducirse, pro-

Es más que probable que lo que se reactualizaba en la fiesta del año nuevo no era la entronización de Yahvéh, sino la llegada de Yahvéh a Sión para establecer allí su morada y renovar la promesa hecha a David de la perennidad de su dinastía (103).

En todo caso, la elección de Sión y de David por parte de Yahvéh fue confirmada en el culto; y a partir de él se originaron consecuencias teológicas de profundo significado. Por una parte, se había puesto en marcha el proceso que había de ligar toda la esperanza de Israel a Jerusalén, la Ciudad Santa, y que había de proporcionar una nueva y clásica forma de expresión a la promesa que la fe de Israel llevaba entrañada. Las glorias de David y Salomón, que habían parecido a muchos el cumplimiento de la promesa, se esfumaron pronto. Pero cuando las promesas hechas a David y el ideal de la realeza fueron reafirmados en el culto, a lo largo de años en los que fueron todo menos realidad, se arraigó la esperanza de un ideal davídico que estaba por venir, y bajo cuyo justo y triunfal gobierno serían realizadas las promesas. El culto fue la sementera en donde brotó la expectación de Israel por un mesías. Es incalculable la medida en que esta expectación fue moldeando la fe y la historia de Israel a lo largo de los siglos futuros.

Por otra parte, al integrarse Estado y culto, y al ser dotado el Estado de justificaciones divinas, se derivaron consecuencias que de ningún modo fueron completamente saludables. Fue inevitable la tentación de sacralizar el Estado en nombre de Dios y de suponer que los fines del Estado y los de la religión debían coincidir necesariamente. Para muchas mentes, el culto tenía la función, completamente pagana, de garantizar la seguridad del Estado y de mantener un armonioso equilibrio entre el orden terreno y el divino, que protegería al Estado de calamidades tanto internas como externas. En el festival de otoño, la alianza con David tendía, irremediablemente, a dejar en la penumbra la alianza del Sinaí y sus cláusulas, creando por tanto una tensión entre ambas. En la mentalidad popular las promesas a David y la presencia de Yahvéh en su Templo garantizaban la continuidad del Estado. Sugerir que esto podía fallar, sería considerado casi como acusar a Dios de quebrantar el pacto (104), como más de un profeta había de saber por propia experiencia.

c. *Tensión con la monarquía.* Para bien o para mal, Israel había cristalizado en monarquía. Aunque algunos, idealizando el orden an-

bablcmente, «es Yahvéh quien reina», o algo parecido, en lugar de «Yahvéh se hace rey»; cf. L. Kohler, VT, III (1953), pp. 188 ss.; D. Michel, VT, VI (1956), pp. 40-68; Johnson, *op. cit.,* p. y *passim.*

(103) Cf. H. J. Kraus, *Die Kbnigsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tubin-(j;a, J. C. B. Mohr, 1951); *ídem, Gottesdienst in Israel* (Munich, Chr. Kaiser Ver-laK, 1954); cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament,* vol. I Stuttgart, Ehren-IVicd Klotz Vcrlag, 1957»), pp. 71-75.

(104) Cf. Mendenhall, *op. cit.,* p. 46.

tiguo, rechazaban el nuevo como una rebelión contra Dios (cf. I S 8-12), no había ninguna posibilidad real de un retorno a las condiciones premonárquicas, y es probable que fueran pocos en Israel los que lo pensaban seriamente. Sin embargo, la monarquía no era algo que todos los israelitas estuvieran dispuestos a aceptar como una cosa natural. Aún vivían hombres que podían recordar los tiempos en que no existía tal monarquía y que habían sido testigos de los pasos por los que llegó a constituirse. Seguía siendo, por tanto, una institución problemática, sobre la que las opiniones de Israel estaban divididas. Algunos aceptaron incuestionablemente el Estado davídico como una institución ordenada por Dios y estaban incluso dispuestos a mirar la realeza bajo una luz completamente pagana. Otros, no menos leales a la casa de David, no olvidaron nunca que la monarquía gobernaba con permisión del Dios de la alianza de Israel y que estaba sujeta a la crítica a la luz de una tradición más antigua. Otros, especialmente en el norte, aunque no pensaban en un retorno consistente al orden antiguo, rehusaban aceptar el principio de la sucesión dinástica y rechazaron las pretensiones de la casa de David de reinar a perpetuidad. Muchos de ellos se enfurecieron contra la tiranía de Salomón, a quien consideraban como la encarnación de todo lo que un rey no debería ser (Dt. 17, 14-17; I S 8, 11-18) (105), y lejos de considerar al Estado como una institución divina, lo encontraban intolerable.

La monarquía, por tanto, no se libró nunca de tensión. Ni David ni Salomón, a pesar de su esplendor, habían tenido éxito al tratar de resolver su problema fundamental, consistente, en esencia, en salvar el foso entre la independencia tribal y las exigencias de la autoridad central, entre la tradición anfictiónica y las pretensiones del nuevo orden. Por el contrario, la política opresora de Salomón amplió el foso irremediablemente. Aunque Salomón no tuvo que hacer frente a serios levantamientos, los problemas que preocuparon a David en sus últimos años habían sido reprimidos, no solucionados. Es bien seguro que al final de su reinado (I R 11, 26-40) (106) estuvieron a punto de estallar los disturbios, cuando un tal Jeroboam, que era, al parecer, jefe de la leva para las tribus de José (v. 28) (107), maquinó la rebelión con la anuencia del profeta Ajías. El complot fue aplasta-

(105) Estos pasajes reflejan el resentimiento contra Salomón; cf. G. E. Wright, IB, II (1953), p. 441.

(106) Después de 935, dado que Sosaq (v. 40) llegó al trono egipcio en este año (cf. infra).

(107) Como Noth (HI, p. 205) señala, la palabra aquí empleada no es la usual para *leva (mas),* sino *sebel* (¿portear?); pero (cf. Gn. 49, 15) parece que aquí se han mezclado varias formas de trabajo obligatorio; cf. Montgomery, *op. cit.*, página 243.

do y Jeroboan tuvo que buscar asilo en Egipto (108). Pero las causas fundamentales del descontento no fueron suprimidas ni, por lo que sabemos, hubo ningún intento de suprimirlas. Ya antes de la muerte de Salomón las tribus del norte se habían alejado enteramente de la casa de David.

(108) Sobre el complemento de los LXX a la historia de Jeroboam, en I R. 12, 24, cf. Montgomery, *op. cit.*, pp. 251-254.

*Capítulo 6*

# LOS REINOS INDEPENDIENTES DE ISRAEL Y JUDA

## Desde la muerte de Salomón hasta la mitad del siglo VIII

APENAS HABÍA muerto Salomón (922) (1), cuando la estructura erigida por David se vino abajo precipitadamente, para ser reemplazada por dos Estados rivales de importancia secundaria. Vivieron lado a lado, a veces en guerra y a veces en amigable alianza, hasta que el Estado del norte fue destruido por los asirios, exactamente doscientos años después (722/21). El período que ahora nos concierne es más bien deprimente, y en múltiples aspectos el menos interesante de la historia de Israel. La edad heroica de los comienzos de la nación había llegado a su término: la época trágica de su lucha a muerte no había empezado aún. Fue, puede decirse, un tiempo que presenta tantos eventos como ningún otro, pero muy pocos relativamente de profundo significado.

Estamos, por lo demás, bastante bien informados, aunque no siempre con todo el detalle que sería de desear. Nuestra fuente más importante es el libro de los Reyes, que forma parte del gran cuerpo histórico que probablemente fue compuesto por primera vez poco antes de la caída de Jerusalén y que, aunque más atento a una evaluación teológica de la monarquía que a los detalles de su historia, tomó el núcleo de su material de los anales oficiales de los dos reinos, o más probablemente, de un digesto de ellos (p. e., IR 14, 19, 29) (2). La narración del cronista, aunque repitiendo en gran parte el ma-

(1) Para el período de la monarquía divina seguimos la cronología de W. F. Albright (BASOR, 100 [1945], pp. 16-22). Con todo, en algunos casos las fechas son aproximativas. Las otras cronologías varían una década, o algo más al principio del período, pero pocas veces más de un año o dos para el final: cf. E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (University of Chicago Press, 1951); S. Mowinckel, «Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Kónige» *(Acta Orientalia,* X [1932], pp. 161-277); J. Lewy, *Die Chronologie der Konige der Israel und Juda* (Giessen, A. Tópelmann, 1927); J. Begrich, con el mismo título (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1929), etc.

(2) Para la estructura de Reyes y su puesto dentro del cuerpo deuteronómico, cf. especialmente M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle, M.

terial tomado de los Reyes, conserva alguna información adicional de gran valor (3). Los libros de los primeros profetas, Amós y Oseas, arrojan hacia el final de nuestro período, nueva luz sobre la situación interna de Israel. Por otra parte, además de las fuentes bíblicas tenemos para el primer período muchas inscripciones contemporáneas que atañen a la historia de Israel y aclaran no pocos de sus detalles.

## A. LA MONARQUÍA DIVIDIDA: LOS PRIMEROS 50 AÑOS (922-876)

1. *El cisma y sus consecuencias.* Como queda dicho en el capítulo anterior, la política opresora de Salomón había alejado por completo el norte de Israel del Gobierno de Jerusalén. Sólo que la dura mano de Salomón había evitado una rebelión grave. No es, por ende, sorprendente que tan pronto como esta mano desapareció, el resentimiento reprimido estallase y desgajase a Israel.

a. *La secesión del norte de Israel (I R* 12, 1-20). Se saca la impresión de que la explosión hubiera podido ser evitada si el hijo de Salomón, Roboam, hubiera tenido sabiduría y tacto. Pero no los tuvo. Por el contrario, su arrogancia y estupidez hicieron inevitable el rompimiento. Aparentemente Roboam había ocupado el trono de Jerusalén y había sido aceptado como rey en Judá sin ningún incidente. Después de todo, Jerusalén era una posesión real, y las pretensiones de la dinastía davídica parecían haber sido tan plenamente aceptadas en Judá que el principio de la sucesión dinástica nunca fue discutido allí. Pero dado que la monarquía era doble, era una unión de Israel y Judá en la persona del rey, le fue necesario a Roboam trasladarse a Siquem para ser proclamado rey de Israel por los representantes de las tribus del norte (4). Y éstos no eran fáciles de tratar. Como precio para aceptarle le pidieron que las cargas pesadas impuestas por Salomón, en especial la *leva,* fueran disminuidas. Si Roboam habiera cedido, es posible que el Estado se hubiera salvado. Pero al parecer ignoraba en absoluto, o despreciaba, los verdaderos sentimientos de sus súbditos. Desdeñando el consejo de sus más sabios oficiales, y actuando según el juicio de jóvenes parecidos a él, naci-

Niemeyer, 1943), que sitúa la composición de la obra en el siglo sexto. Ver también los comentarios, especialmente J. A. Montgomery, *The Books of Kings* ICC: Charles Scribner's Sons, 1951).

(3) Aunque la historia del cronista tiene un valor que debe ser sometido a crítica, de ningún modo puede ser dejada a un lado, un poco desdeñosamente: cf. W. F. Albright en *Alex. Marx Jubilee Volunte* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 61-82. Ver también el reciente comentario de W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955).

(4) ¿Tuvo Salomón una aclamación parecida? No lo sabemos. Pero el hecho de que Roboam tuviera que dar este paso, demuestra que el precedente existía. I'ara la función de la asamblea popular en este y en otros incidentes, cf. C. U. Wolf, JNES, VI (1947), pp. 98-108.

dos para la púrpura, rechazó insolentemente las peticiones; entonces los representantes de Israel anunciaron airadamente su ruptura con el Estado. El jefe de la *leva,* a quien Roboam envió probablemente para hacer pasar por el aro a los rebeldes, fue linchado y Roboam mismo tuvo que huir ignominiosamente. Las tribus del norte eligieron entonces a Jeroboam, que mientras tanto había vuelto de Egipto, como rey suyo (v. 20) (5).

El cisma significó tanto un fogonazo de aquella independencia tribal que David y Salomón habían reprimido, pero no suprimido, como, igual que la fracasada rebelión de Seba (II S 20), el repudio por parte de Israel de su unión con Judá bajo la casa de David. Es evidente que las medidas opresoras de Salomón tuvieron la mayor culpa. Sin embargo, estaba también implicado el deseo de algunos israelitas de reactivar la tradición anfictiónica, como lo indica el papel jugado por algunos profetas. Se recordará que uno de ellos, Ajías, había designado como rey de Israel, en nombre de Yahvéh, a Jeroboam y le había animado, por tanto, a luchar (I R 11, 29-39); y otro profeta, Semeías, conminó a Roboam, que había reunido las tropas para sofocar la rebelión, a que desistiera, declarando que lo que había sucedido era voluntad divina (6). Estos profetas se apoyaban, ciertamente, como Samuel, en la tradición anfictiónica y lamentaban las usurpaciones, por parte del Estado, de las prerrogativas tribales, considerando tanto el trato abusivo de Salomón para con sus súbditos como el fomento de los cultos extranjeros (11, 1-8) como graves violaciones del pacto con Yahvéh. Adhiriéndose a la tradición de la jefatura carismática, no reconocieron la pretensión de la dinastía davídica a gobernar para siempre a Israel. Por otra parte, es casi seguro que les disgustaba la anexión al Estado del santuario anfictiónico y la usurpación del control sobre él. Acaso no deja de tener significado el que Ajías fuera de Silo. Estos profetas representaron un deseo nacido en Israel de retirarse del Estado davídico-salomónico a un orden más antiguo, por la revolución si fuera necesario. Es interesante que el encumbramiento de Jeroboam al poder siguiera, al menos en la forma, el esquema de la de Saúl: designación profética seguida de aclamación popular.

b. *El colapso del imperio.* Cualesquiera que fueran las causas, las consecuencias del cisma fueron desastrosas. La mayor parte del impe-

(5) Tanto Roboam cono Jeroboam son, posiblemente, nombres de trono; ambos son arcaicos y tienen prácticamente el mismo significado («que el pueblo se dilate/multiplique»): cf. Albright, BP. 30 ss. Sobre los nombres de trono en Israel, cf. A. M. Honeyman, JBL, LXVII (1948), pp. 13-25.

(6) Es difícil ver por qué este incidente deba considerarse como no histórico (p. e. Oesterley y Robinson, *History of Israel* [Oxford, Clarendon Press, 1932], I, p. 274;Kittel, GVI, II, p. 222; Montgomery, *op. cit.,* p. 251). No está en contradicción con I R 14, 30, que no significa, como veremos, que Roboam intentara reconquistar el norte.

rio se perdió de la noche a la mañana. Ni Israel ni Judá, ocupados en problemas internos, tuvieron poder o voluntad para retenerlo y ni siquiera, al parecer, lo intentaron. Se produjo simplemente por abandono. La provincia aramea del noroeste, ya parcialmente perdida por la defección de Damasco, no pudo ser retenida más tiempo. Por el contrario, Damasco consolidó rápidamente su posición y resultó, al cabo de una generación, un serio peligro para el mismo Israel (7). Al suroeste, las ciudades filisteas (a excepción de Gat, que Judá pudo todavía retener) (II Cr. 11, 8), se independizaron. Aunque los filisteos no eran ya peligrosos, las luchas fronterizas con ellos, cerca de Guibetón (I R 15, 27; 16, 15) (8) ocuparon a Israel durante un cierto número de años. Al este la situación era igualmente mala. Ammón, cuya corona había sido asumida por David (II S 12, 30), no prestaba obediencia a Israel y no pudo ser retenido por Judá que ya no tenía acceso directo a él; ciertamente en el siglo IX era un Estado libre (9) y se declaró, sin duda, independiente por este tiempo. Parece que Moab era igualmente libre, dado que la estela moabita testifica su reconquista por Israel bajo Omrí (876-869) (10); pudo incluso haber extendido durante este intervalo sus dominios hacia el norte, a expensas de los clanes israelitas contiguos. Por el sureste es probable que Judá tuviera todavía el acceso al golfo de Aqabá, lo cual, de ser verdad, significaría que aún ejercía cierto control sobre las tierras edomitas contiguas (11). Pero la eficacia y la extensión de este control nos son desconocidos.

Israel y Judá se convirtieron en Estados de segundo orden: Judá con sus antiguos dominios tribales, más las áreas fronterizas de la llanura filistea (Gat), el Négueb hasta Esyón-Guéber y quizá algunas regiones edomitas; Israel con los viejos dominios tribales mas las antiguas ciudades-Estado cananeas de la llanura costera del norte y Esdrelón y acaso, durante algún tiempo, algunas de las tierras arameas del este del mar de Galilea. El imperio de David y Salomón dejó de existir. Podemos dar por supuesto que las consecuencias económicas fueron graves. Los tributos dejaron de afluir. Perdido el monopolio israelita sobre las rutas comerciales a lo largo de la costa y a través de Transjordania y dificultada, si no algunas veces imposibili-

(7) Para la historia de esta nación, ver especialmente M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (Londres, James Clarke & Company, Ltd., 1957).

(8) Probablemente Tell el-Melat, entre Guézer y Eqrón. Aparte que hubo dos campañas, separadas por venticinco años, ignoramos todos los demás detalles.

(9) Ver la inscripción de Salmanasar III del año 853 (cf. Pritchard, ANET; pp. 278 ss.).

(10) Cf. infra pag. 248. Algunos creen que Moab siguió sometido al Estado del norte durante este período (p. e., Noth, HI, p. 226); pero cf. R. E. Murphy, «Israel and Moab in the Ninth Century B. C.» (0003, XV (1953), pp. 409-417.

(11) Cf. N. Glueck, BA, X (1947), p. 82. Josafat tuvo, por lo menos, el control de Etloin (I R 22, 47 ss)..

tada, la libre travesía del comercio a causa de las luchas interiores, la mayor parte de las empresas lucrativas emprendidas por Salomón sufrieron un colapso. Aunque carecemos de información directa, la economía de Israel debió ser gravemente dañada.

2. *Los Estados rivales: guerras regionales.* Como consecuencia del cisma, durante las dos siguientes generaciones hubo guerras regionales esporádicas, luchas sin término en el curso de las cuales la posición de ambos Estados empeoró aún más.

a. *La primera generación: Roboam de Judá* (922-915), *Jeroboam de Israel* (922-901). Parece que Roboam no hizo ningún esfuerzo para obligar al norte de Israel a integrarse de nuevo en el reino. Posiblemente, consciente de que Judá era más pequeña que Israel y advirtiendo, por fin, la hostilidad enconada que contra él existía en el norte, reconoció que era imposible. La organización militar creada por Salomón no podía, al parecer, ayudarle, podemos suponer debido a que muchos de sus elementos no le eran ya leales y también a que partes apreciables de ella se encontraban estacionadas en las guarniciones del norte, fuera de su control; las tropas disponibles en Judá no eran suficientes. Además, es muy posible que la población de Judá sintiera muy poco entusiasmo por la guerra. El oráculo de Semeías (I R 12, 21-24) reflejaba sin duda un sentimiento muy generalizado: ¡dejémosle marchar! Jeroboam, mientras tanto, podía contar ya con la ayuda de los miembros de las tribus, deseosos de verse libres de Jerusalén y éstos, más algunos elementos de las tropas de Salomón estacionados dentro de sus fronteras y de los que podía disponer para defensa de su propia causa, le aseguraban una fuerza suficiente para defender su independencia.

No hubo, pues, una guerra a gran escala. Se registraron algunos choques esporádicos a propósito de rectificación de fronteras comunes en la tierra de Benjamín. Aunque las simpatías benjaminitas estaban a no dudarlo, divididas, Benjamín históricamente era una tribu del norte, la residencia de Saúl; era de esperar que se uniera al norte y es muy posible que así lo hiciera (I R 12, 20) (12). Pero esto no podía consentirlo Roboam. Dado que Jerusalén estaba situada casi en el borde la frontera benjaminita, la pérdida de Benjamín habría hecho insostenible la situación de la capital. Roboam, por consiguiente, intentó ocupar el territorio benjaminita (14, 30) y, al parecer, consiguió trasladar la frontera al extremo norte (13). Como

(12) Yo no estoy de acuerdo en que «Judá» haya desplazado a «Benjamín» en este v. (Noth, HI, p. 233), aunque «una tribu» de I R 11, 31-36 es probablemente Benjamín, reflejando el hecho de que Benjamín estaba entonces separado de Israel.

(13) Se desconoce el lugar exacto. Al parecer Jericó siguió en manos de Israel (I R 16, 34); pero, en el oeste, Ayyalón fue restaurada y fortificada por Judá (II Cr. 11, 10).

resultado, la ciudad capital quedó asegurada y la suerte de Benjamín quedó, después de esto, unida a la de Judá.

b. *La invasión de Sosaq (I R* 14, 25-28). Si alguna esperanza tuvo Roboam de reconquistar finalmente a Israel, fue destruida por una invasión egipcia del país en el año quinto de su reinado (ca. 918). En los últimos días de Salomón (ca. 935) la débil Dinastía XXI, con la que Salomón había estado aliado, fue destronada por un noble libio, llamado Sosaq (Sosenq) que fundó la Dinastía XXII (bubastita) (14). Sosaq esperaba reafirmar la autoridad egipcia en Asia y por esta razón buscaba por todos los medios posibles minar la posición de Israel, que es, indudablemente, el motivo por el que dio asilo a Jeroboam cuando huía de la ira de Salomón (15). Roboam, que seguramente conocía las intenciones de Sosaq, se vio obligado a mirar por la defensa del reino, aunque no es seguro si fue en este tiempo o más tarde cuando fortificó una serie de puntos-clave que defendían los accesos a Judá por el oeste y el sur (II Cr. 11, 5-12) (16).

Sosaq atacó con una fuerza terrorífica. La Biblia, que se limita a decirnos que Roboam pagó un enorme tributo a Sosaq para inducirle a retirarse, da la impresión de que el ataque fue dirigido sólo contra Jerusalén. Pero la inscripción de Sosaq en Karnak, que da la lista de más de 150 plazas que él pretende haber conquistado, más las pruebas arquelógicas, nos permiten ver su verdadero objetivo (17). Los ejércitos egipcios devastaron Palestina de un término a otro. Penetraron en Edom a través del Négueb, destruyendo probablemente las fundiciones de cobre de Esyón-Guéber. Aunque ninguna ciudad del centro de Judá aparece en la lista, Debir y acaso también Bet-Semes parecen haber sido destruidas por este tiempo. Los invasores presionaron por el norte hasta Esdrelón e incluso hasta Transjordania. En Meguiddó (mencionada en la lista), ha sido encontrado un fragmento de la estela triunfal de Sosaq (18). El golpe

(14) Las fechas para esta dinastía de acuerdo con Albright, BASOR, 103 (1953), pp. 4-11; cf. *ibid.,* 141 (1956), pp. 26 ss.

(15) Pudo, por tanto, haber dado asilo a Hadad el edomita (Albright, BP, p. 30) pero I R 11, 14-22 parece colocar este suceso antes, bajo los tanitas.

(16) Acerca de esta lista, cf. G. Beyer, «Das Festumssystem Roboams» (ZDPV, 54 [1931], pp. 113-134). Las fortificaciones pudieron ser construidas después de la invasión de Sosaq, para evitar una repetición: así, por ejemplo, Rudolph, *op. cit.,* p. 229; Kittel, GVI, p. 223. Es probable que se hayan encontrado restos del muro de Roboam en Lakis; cf. Olga Tufnell, *et al., Lachish III: The Iron Age* (Londres, Oxford University Press, 1953).

(17) Cf. M. Noht, ZDPV, 61 (1938), pp. 227-304; Albright, AASOR, XX1-XXII (1943), p. 38, nota 14 (para ulteriores referencias); recientemente li. Mazar, «The Campaign of Pharaoh Shishak to Palestine» (VT, Suppl. vol. IV 11957|, pp. 57-66).

(18) Es probable que el incendio que destruyó parcialmente a Meguiddó IV B lucra provocado por Sosaq: cf. Albright, XXI-XXII (1943), p. 29, nota 10.

alcanzó tanto a Israel como a Judá e indudablemente les obligó a posponer sus rencillas privadas.

Afortunadamente para ambos, Sosaq no fue capaz de proseguir su avance y restablecer el imperio egipcio en Asia. La debilidad interna de Egipto lo impidió. Los ejércitos egipcios abandonaron sus conquistas y se retiraron de Palestina, salvo acaso una cabeza de puente en la frontera sur, alrededor de Guérar (19). De momento, Roboam, seriamente quebrantado y forzado a vigilar el sur, no estaba en situación de tomar medidas decisivas contra Israel, aun cuando lo hubiera querido. La reunión por la fuerza de los dos Estados, se hizo imposible.

c. *Nuevas guerras regionales.* Con todo, las luchas a lo largo de la frontera continuaron durante el corto reinado de Abías, hijo de Roboam (915-913) (20), y de su sucesor Asa (913-873). El cronista (II Cr. 13) nos dice que Abías venció a Jeroboam en la frontera de Efraím y procedió entonces a ocupar Betel y sus cercanías. El incidente es ciertamente histórico (21). Es posible (I R 15, 19) que Abías hubiera hecho un tratado con Damasco y que una demostración hostil por parte de este reino hubiera atraído a las fuerzas de Jeroboam, facilitando así el avance de Abías. Pero la ganancia fue temporal, pues en la siguiente generación Asa se vio muy apurado para defender su capital.

Así, como Roboam, tuvo que hacer frente a una invasión del sur, esta vez dirigida por Zéraj el «etíope» (II Cr. 14, 8-14). Como hemos dicho, es probable que al retirarse Sosaq de Palestina, dejase guarniciones en torno a Guérar. Es muy posible que Zéraj fuese un jefe de tropas mercenarias allí estacionadas (22). No podemos decir si actuaba bajo las órdenes de Osorkon I (914-874), sucesor de Sosaq, o por propia iniciativa, o quizá en colaboración con Baasa (900-877), que mientras tanto había extendido el poder de Israel y mantenía relaciones amistosas con Damasco (I R 15, 19). En realidad, una vez que desconocemos en qué período del reinado de Asa ocurrió este incidente, no podemos ni siquiera estar seguros de que Baasa fuera ya entonces rey, aunque probablemente lo era, dado que Asa, que era seguramente un niño cuando subió al trono, aparece como hombre ya maduro en este tiempo. En todo caso, Asa encontró al invasor

(19) Cf. Albright, JPOS, IV (1924), pp. 146-148. Las fortificaciones de Sarujen pudieron ser parte de esta operación; cf. Wright, BAR, p. 149.

(20) Llamado también «Abiyam», que no es un error, sino un posible hypocorístico arcaico, Abiya-mi («Mi padre es verdad» [¿Yahvéh?]): cf. Albright, *op. cit.*, en nota 3, p. 81, nota 72.

(21) Cf. Rudolph, *op. cit.*, pp. 235-239; Kittel, GVI, II, p. 224.

(22) Cf. las referencias en la nota 19. No obstante lo desmesurado de las cifras (¡un millón de hombres!), el incidente es histórico: cf. Rudolph, *op. cit.*, p. 243. Zéraj el «cusita» puede haber sido un aventurero etíope o árabe (cf. Cusan : Hab. 3, 7) al servicio del faraón.

cerca de la fortaleza fronteriza de Maresá (cf. II Cr. 11, 8), le venció y le persiguió hasta Guérar, cuyo territorio devastó. Con esto, la intervención egipcia en los asuntos de Palestina —si esta vez se trató de intervención egipcia— cesó y, debido a la debilidad crónica de Egipto, no volvió a darse durante más de siglo y medio.

Baasá, mientras tanto, no se avenía a considerar la frontera como cosa estable. En la última época del reinado de Asa, sus ejércitos invadieron Benjamín, en dirección sur, conquistando y fortificando Rama, sólo cinco millas al norte de Jerusalén, poniendo, por tanto, a la capital en el más grave peligro (I R 15, 16-22) (23). Asa, a la desesperada, envió regalos a Ben-Hadad I de Damasco, rogándole que rompiera su tratado con Baasa y viniera en su ayuda. Con su doblez característica, Ben-Hadad condescendió, enviando un ejército a saquear el norte de Galilea, forzando por tanto a Baasa a retirarse. Probablemente en este mismo tiempo, o poco después, perdió Israel los dominios que todavía conservaba en Transjordania, al norte del Yarmuk. Entonces Asa hizo apresuradamente una leva general de trabajo y desmantelando las fortificaciones de Rama empleó el material para fortificar las defensas de Gueba y Mispá (24), asegurando así la frontera un poco más lejos, hacia el norte y poniendo a la capital fuera de peligro. Asa pudo también volver a ocupar la franja de territorio efraimita que por breve tiempo había conquistado Abías (II Cr. 15, 8; 17, 2).

Dos generaciones de luchas constantes debieron hacer ver a todos que ningún antagonista podía resultar vencedor. Aunque la lucha hubiera sido intermitente y probablemente no muy sangrienta, había supuesto, de seguro, una sangría de potencial humano y económico a ambos Estados. De haber persistido en su conducta suicida, cabe pensar que ambos hubieran caído víctimas de la agresión de vecinos hostiles. Prevaleciendo por tanto un consejo más sano, comenzaron a disminuir las hostilidades y pronto se extinguieron por completo.

3. *Los Estados rivales: negocios internos.* Aunque los dos Estados parecían, en la superficie, semejantes, eran completamente diferentes en aspectos fundamentales. Judá, aunque más pequeño y pobre,

(23) II Cr. 16, 1 lo coloca en e[1] año 36 de Asa; pero I R 16, 8 pone la muerdi de BaaSa en el año 26 de Asa. La cronología del cronista es defendida por Albright (BASOR, 87 [1942], pp. 27 ss.); otros, con todo, disienten (p. e., Rudoplh, VT, II [1952], pp. 367 ss.).

(24) Pero posiblemente hay que leer «Guibea» en vez de «Gueba» (p. e., Albright, AASOR, IV [1924], pp. 39, 92); Guibea fue fortificada nuevamente por este tiempo. Con todo, no esposible que se trate de Gueba, punto fronterizo cst ralegico en el paso de Mikmas. La opinión más común coloca hay día a Mispá en 1 cll en-Nasbeh, en la ruta principal a unas siete millas al norte de Jerusalén (cf. J. Muilenburg, *Studia Theologica,* VIII [1953], pp. 25-42). Para discusión y referencias, cf. Montgomery, *ofi. cit.*, p. 276.

tenía una población más homogénea y un relativo aislamiento geográfico; Israel era más grande y rico pero aunque más cercano al centro del sistema tribal, contenía una amplia población cananea y sus accidentes geográficos le hacían más expuesto a influencias externas. Además, el uno tenía y el otro carecía de una estable tradición dinástica. Prevalecían teorías diferentes acerca del Estado (25). Como consecuencia de todo esto, la historia interna de ambos Estados manifestó marcadas diferencias.

a. *Política administrativa de Jeroboam.* Jeroboam se enfrentó con la tarea de crear un Estado donde no había nada. No tenía en los comienzos ni capital, ni maquinaria administrativa, ni organización militar ni, lo que era más importante en el mundo antiguo, culto oficial. Todo tuvo que procurárselo. Que Jeroboam fuera capaz de hacer esto en circunstancias difíciles, demuestra su indudable habilidad.

Jeroboam comenzó por situar su capital en Siquem (I R 12, 15). Las razones fueron probablemente las mismas que tuvo David para elegir Jerusalén. Siquem estaba céntricamente colocada, tenía antiguas asociaciones cúlticas y, puesto que era un enclave cananeo dentro de Manasés, débilmente relacionado con el sistema tribal, su elección suscitaría el mínimum de desconfianza entre las tribus, al mismo tiempo que satisfacía a los elementos no israelitas de la población. Recientes excavaciones en Siquem han revelado probables huellas de las reparaciones hechas por Jeroboam (26). Se nos dice también que Jeroboam edificó Penuel en Transjordania, pero ignoramos por completo si lo hizo como capital alternante, y, si fue así, por qué razón (27). Más tarde, la capital fue trasladada a Tirsá (probablemente Tell el Fár'ah, a unas siete millas al nordeste de Siquem) (28), donde permaneció hasta el reinado de Omrí. Se desconocen las razones del cambio. Siquem no tenía fácil defensa; Tirsá era también una ciudad cananea, débilmente engranada en el sistema tribal (Jos. 12, 24; 17, 14) y pudo ofrecer las mismas ventajas políticas.

No se nos dice nada de la administración de Jeroboam. Se puede suponer que se limitó a copiar la estructura de la administración desarrollada por Salomón en la medida en que era hacedero. Los ostraka de Samaría indican que existía en la octava centuria un sistema provincial calcado sobre el de Salomón que, probablemente, se

(25) Cf. especialmente A. Alt, «Das Konigtum in dem Reichen Israel und luda» (cf. KS, II, pp. 116-134).

(26) Cf. Wright, BAR, p. 147.

(27) Se admite, muy comúnmente, que Penuel sirvió como capitán, pero <slá lejos de ser cierto: cf. Montgomery, *op. cit.*, p. 254.

(28) Cf. Albright, JPOS, XI (1931), pp. 241-251; R. de Vaux, PEQ., 88 (l'irxi), pp. 125-140.

prolongó todo el tiempo (29). Si esto es así, significa que fueron impuestos tributos regulares, aunque no tenemos medios para determinar su cuantía. Tampoco sabemos si Jeroboam recurrió al reclutamiento para el servicio militar o no, aunque la demanda de tropas debió de ser pesada y bastante constante. Es sumamente probable (I R 15, 22) que fuera ordenada la leva para edificar las fortificaciones de Siquem, Penuel y Tirsá, así como para otros proyectos del Estado, aunque quizá a escala modesta. Aunque no tenemos noticias de descontento popular con Jeroboam, él no volvió, ni pudo volver a Israel a las simples condiciones premonárquicas. Que esto pudo haber contribuido a que se volvieran contra él los elementos proféticos, puede sospecharse, pero no puede demostrarse.

b. *Política religiosa de Jeroboam.* Pero el hecho más significativo de Jeroboam fue el establecimiento de un culto oficial estatal que rivalizara con el de Jerusalén (I R 12, 26-33). No tenía otro remedio. El problema de legitimidad teológica, que requerían todos los reinos del antiguo mundo, estaba especialmente agudizado en este caso. Muchos israelitas, mirando el Templo de Jerusalén como sucesor del santuario anfictiónico, sentían la tentación de encaminarse a él. No sólo esto hubiera tendido por sí mismo a debilitar su lealtad a Jeroboam sino que el elemento principal del culto del Templo era la celebración del pacto eterno de Yahvéh ¡con David! Jeroboam no podía permitir que su pueblo participase en un culto que declaraba ilegítimo todo Gobierno que no fuera davídico. Así, tanto para protegerse a sí mismo, como para proveer a su Estado de su atmósfera religiosa propia, levantó dos templos oficiales en las dos fronteras extremas del reino: Betel y Dan. Ambos eran de origen antiguo, el primero con asociaciones patriarcales y un clero que pretendía ser del linaje levítico, probablemente aaronítico, y el segundo con un sacerdocio que se vanagloriaba de descender de Moisés (cosa que los sacerdotes de Jerusalén (v. 31) negaban) (Jc. 18, 30). De Dan sabemos poco más. Pero Betel persistió como «capilla real y templo dinástico» (Amós 7, 13) todo el tiempo que duró el Estado del norte. Allí instituyó Jeroboam una fiesta anual en el octavo mes, con el designio de rivalizar con la fiesta del séptimo mes de Jerusalén (I R 8, 2) y sin duda parcialmente moldeada sobre ésta, pero reavivando también, con certeza, las tradiciones y prácticas desusadas ya (posiblemente una tradición alternante del éxodo, cf. los becerros y Ex. 32), que ya habían cesado en otras partes (30). Jeroboam, por tanto, puede pasar por un reformador más que por un innovador.

El libro de los Reyes, que refleja la tradición de Jerusalén, presenta el culto de Jeroboam como idolátrico y apóstata. En particu-

(29) Acerca de los ostraca de Samaría, cf. más abajo, p. 267.

(30) Cf. recientemente H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich, Chr. Kaiser Vcrlag, 1954), pp. 91-95; S. Talmon, VT, VIII (1958), pp. 48-74.

lar, de los becerros de oro que Jeroboam erigió en Betel y Dan se dice que (I R 12, 28) fueron ídolos. Pero aunque, por supuesto, es probable que la gente inculta los adorase, lo cierto es que nunca fueron designados como imágenes de Yahvéh (los grandes dioses no eran representados zoomórficamente por los antiguos semitas) sino como pedestales sobre los que se pensaba que el invisible Yahvéh estaba, o en pie o entronizado (31). Eran, por tanto, conceptualmente equivalentes de los querubines (esfinges aladas) del Templo de Jerusalén. Pero aunque el símbolo del becerro tuvo indudablemente un amplio y prolongado uso en Israel, fue rechazado por el yahvismo normativo, porque estaba demasiado estrechamente asociado con el culto de la fertilidad para carecer de riesgo. Dado que muchos ciudadanos del norte de Israel eran medio cananeos religiosamente, tal símbolo era peligroso en extremo, abriendo el camino a una confusión entre Yahvéh y Ba'al, y, por la importanción de elementos paganos, al culto de este último. El autor del libro de los Reyes fue, sin duda, un tanto injusto; pero el norte de Israel no conservó, ciertamente, la pureza religiosa. Incluso los círculos proféticos del norte encontraron intolerable, desde el principio, la política religiosa de Jeroboam; su antiguo protector, Ajías de Silo, rompió pronto con él y le rechazó, como Samuel había rechazado a Saúl (32).

c. *Cambios dinásticos en Israel* (922-876). Nada es tan característico del Israel del norte como su extrema debilidad interna. Mientras Judá se adhirió a la línea davídica a través de la totalidad de su historia, el trono de Israel cambió de manos por la violencia tres veces en los primeros cincuenta años. Esto se explica por la presencia de una viva tradición anfictiónica, en la cual no se reconocía la sucesión dinástica.

Jeroboam, como hemos dicho, había llegado al poder, como Saúl, por designación profética y consiguiente aclamación popular, posiblemente mediante un pacto. La realeza en Israel era, en teoría, carismática: por designación divina y consentimiento popular. Pero un retorno real a la jefatura carismática era imposible; el nuevo Estado no podía permitirse el lujo de una tal inestabilidad y el poder anfictiónico entró en colisión con esta realidad. Cuando Jeroboam murió, trató de sucederle su hijo Nadab (901-900) (I R 15, 25-31), pero pronto fue asesinado, cuando estaba en campaña con el ejército, por Baasá, probablemente uno de sus oficiales que, exterminando a toda la casa de Jeroboam, se apoderó del trono. Baasa,

(31) Cf. Albright, FSAC, pp. 298-301, y las referencias que da. Para ilustraciones de este tipo de iconografía (el dios de pie sobre un becerro o un león) cf. Pritchard, ANEP, pp. 163-170, 177-181.

(32) ¿Deseaba Ajías de Silo restaurar el culto de la antifictionía en aquel lugar, o según aquella tradición? ¿O aprobó (así M. Noht, «Jerusalem und die israeliüschc Tradition *(Oudteslamentische Studien,* VIII; Leiden E. J. Brill, 1950; ]>|). 28-47) la separación política, pero no la cúltica, de Jerusalén?

como Jeroboam, tenía designación profética (33) y retuvo el poder (I R 16, 1-7) toda su vida (900-877). Pero cuando su hijo Ela (877-876) trató de sucederle, fue a su vez asesinado por uno de sus oficiales, Zimri, que exterminó la casa de Baasa y se hizo rey. Zimri no tenía, al parecer, respaldo profético ni popular. En una semana (vv. 15-23) Omrí, general del ejército, había llegado a Tirsa, con sus fuerzas; Zimri, viendo que todo estaba perdido, se suicidó. El país se vio envuelto entonces en una serie de tumultos entre las partes rivales, de modo que pasaron varios años antes de que Omrí pudiera establecerse en el trono, no sabemos si con designación profética o sin ella.

Esto ilustra el choque entre la tradición anfictiónica y el deseo de estabilidad dinástica. La parte desempeñada por los profetas es aleccionadora. Tanto Jeroboam como Baasa habían sido designados por un profeta, pero el destronamiento de sus respectivas casas tenían también respaldo profético (14, 1-16; 15, 29; 16, 1-7, 12). Hasta qué grado estos profetas se sintieron ofendidos por la usurpación real de los asuntos cúlticos y hasta qué grado por otros factores, no lo podemos precisar; pero ellos representaron la tradición anfictiónica a la manera de Samuel. De todos modos, el establecimiento de una dinastía estaba prohibido. Pero entonces la cuestión es cuánto podría aguantar Israel en este caos.

d. *Los asuntos internos en Judá:* 922-873. Comparativamente, la historia interna de Judá aparece ante el lector más bien tranquila. No hubo cambios dinásticos. Aunque existió una oscilación entre las tendencias sincretistas y conservadoras, dado que ambas se apoyaban en una estable tradición dinástica y cultual y en una población relativamente homogénea, el péndulo de Judá nunca osciló tan lejos del centro que su balanceo alcanzara la violencia que se ha observado en Israel. Hubo, sin duda, una tensión entre la aristocracia de Jerusalén y la masa de la población rural. Aquélla, hecha al lujo de la corte salomónica e incluyendo muchos elementos de tradición no israelita, propendía a perspectivas internacionales, con escasa sensibilidad hacia la naturaleza esencial del yahvismo. Esta segunda, en su mayor parte pequeños granjeros y pastores, cuya vida era extremadamente sencilla, se adhería a tradiciones sociales y religiosas ancestrales. Aunque generalizar es arriesgado, es probable que estas tensiones, cuando las había, se produjeran esencialmente entre estas dos clases, poniéndose los sacerdotes de Jerusalén del lado de los conservadores cuando se trataba de asuntos religiosos.

Durante los reinados de Roboam y Abías prevaleció el partido internacional y tolerante y se continuaron las tendencias paganizales fomentadas, o toleradas, por Salomón. Roboam, era hijo de Salomón y de Naama, princesa ammonita (I R 14, 21-31) y su esposa

**(33) *CS.* IR 16, 2, donde se le llama** *naguíd.*

favorita, la madre de Abías, fue Maacá, de la casa de Absalón (15, 2) que tenía en parte origen arameo. Los nombres de estas mujeres sugieren un fondo pagano (34), y de Maacá se dice expresamente que fue adoradora de Aserá (vv. 12 ss.). Mientras este partido estuvo en el poder, los ritos paganos, incluyendo la prostitución sagrada y la homosexualidad, florecieron libremente.

Todo esto desagradaba ciertamente a los rígidos yahvistas y en el largo reinado de Asa (913-873) se produjo una reacción. Asa, que era hijo o hermano de Abías, subió al trono siendo niño, cuando aquel murió prematuramente (35). Durante su minoría, actuó como regente Maacá que persistió en su anterior conducta. Pero cuando Asa alcanzó la mayoría de edad, se inclinó hacia el partido más conservador, depuso a la reina madre e instituyó una reforma (vv. 11-15) que durante su reinado, y el de su hijo Josafat (873-849) libró a Judá, por lo menos oficialmente, de los cultos paganos (22-43). Con la extinción total de la guerra con Israel, en la última época del reinado de Asa, entró Judá en un período de paz relativa y podemos suponer que también de prosperidad, dado que todavía controlaba la ruta comercial del sur hacia Aqabá.

### B. ISRAEL Y JUDA DESDE EL ENCUMBRAMIENTO DE OMRI HASTA LA PURGA DE JEHU (876-842)

1. *La casa de Omrí: recuperación de Israel.* La estabilidad fue llevada a cabo, finalmente, por el vigoroso Omrí, que, como ya hemos dicho, se apoderó del trono. Aunque su reinado fue breve (876-869), logró establecer una dinastía que retuvo el poder hasta la tercera generación e inició una política que devolvió a Israel fuerza y prosperidad.

a. *La situación política a la subida al trono de Omrí.* Se puede decir que Omrí apareció en escena en el último instante, pues cincuenta años de inestabilidad habían dejado a Israel imposibilitado para defenderse de sus hostiles vecinos. Especialmente peligroso entre éstos era el reino arameo de Damasco, que se había apoderado poco a poco de la anterior posición de Israel como potencia predominante de Palestina y Siria. Su jefe, el longevo y hábil Ben-Hadad I (ca. 880-842) había atacado unos cuantos años antes a Baasa, asolando el norte de Galilea y apoderándose probablemente de la parte de

(34) Cf. Albright, ARI, pp. 157 ss., y las notas correspondientes.

(35) En I R 15, 8; II Cr. 14, 1, Asa es hijo de Abías, mientras que en I R 15, 2, 10; II Cr. 15, 16, ambos son hijos de Maacá; II Cr. 13, 2 complica todavía más la cuestión. Dado que Abías reinó menos de tres años, es probable que Asa litera menor de edad, cuya madre había muerto, de modo que Maacá continuó siendo la reina-madre: cf. Albright, ARI, p. 158.

Transjordania al sur del Yarmuk (36). Una estela suya, hallada cerca de Alepo, nos manifiesta que por el año ca. 850 su zona de influencia (aunque probablemente no su territorio actual) llegaba al extremo norte de Siria. El hecho de que esta estela esté dedicada a Ba'al Melqart de Tiro sugiere que Ben-Hadad mantenía por entonces tratos con esta ciudad fenicia (37). Parece que Ben-Hadad se había aprovechado de la debilidad de Israel durante el reinado de Baasa, o durante la guerra civil que le siguió (a no ser que su predecesor lo hubiera hecho antes) para anexionarse ciertas ciudades fronterizas (probablemente al este del Jordán) y para imponer concesiones comerciales en favor de los comerciantes arameos en las ciudades israelitas (I R 20, 34) (38). Omrí heredó un Israel reducido y amenazado.

Por encima de este peligro inmediato comenzaban a aparecer en el horizonte internacional nubes —aunque al principio no más grandes que la palma de la mano y alarmando a muy pocos— tales como Israel nunca había visto a lo largo de su historia. Egipto, ciertamente, estaba una vez más sumergido en la inutilidad y era incapaz de intervenir en los asuntos de Palestina durante el período que ahora estudiamos. Pero muy lejos, en Mesopotamia, estaba naciendo un nuevo poder imperial: Asiria. Se recordará que Asiria, que durante el segundo milenio había sido el factor más importante de la política mundial, ante la creciente marea aramea fue retrocediendo más y más, hasta verse obligada a luchar para defender su propia existencia. Durante unos doscientos años fue un Estado de segunda importancia, alcanzando el punto más bajo de su fortuna bajo Assur-rabi II (1010-970) contemporáneo de David. Pero cuando el Estado davídico se vino abajo, comenzó a recuperarse bajo assurdan II (934-912) y sus sucesores. Su jefe era ahora Assur-nasir-pal (883-859), un hombre que hizo del terror un instrumento de Estado y cuya brutalidad fue, quizá, insuperada en la historia asiria. Construyendo sobre las conquistas de sus predecesores, Assur-nasir-pal, devastó el oeste de la alta Mesopotamia en la gran curva del Eufrates, poniendo a los Estados arameos, unos tras otro, bajo sus pies. Entonces, durante el breve reinado de Omrí, lanzó sus fuerzas a través del río, alcanzó el oeste y el sur a través de Siria, en dirección al Líbano y «lavó sus armas» en el Mediterráneo, sometiendo a tributo a las

(36) En contra de la opinión, generalmente admitida, de que el enemigo de BaaiSa fue Ben-Hadad I, y el enemigo (y aliado) de Ajab fue Ben-Hadad II, cf. especialmente Albright, BASOR, 87 (1942), pp. 23-29. Los dos son una misma persona: Ben-Hadad I.

(37) Sobre esta estela, cf. Albright, *ibid;* también *ídem* y G. Della Vida BASOR, 90 (1943), pp. 30-34.

(38) No sabemos cuándo sucedió. La expresión tiene carácter formulístico: «padre» puede significar sencillamente «predecesor». Pero no es probable que eslas condiciones fueran desechadas por el mismo Omrí: cf. Albright, BASOR, 87 (1942), p. 27.

ciudades fenicias de Arvad, Biblos, Sidón y Tiro (39). Dado que los asirios se retiraron, esto no significó una conquista permanente. Pero fue un preanuncio de lo peor, que estaba por venir. Uno tras otro, los Estados de Siria y Palestina advirtieron que aquí se encerraba un peligro mortal.

b. *La política exterior de los omridas.* Aunque la Biblia despacha su reinado en cinco o seis versículos (I R 16, 23-28), Omrí fue obviamente un hombre de gran habilidad. Los asirios se referían a Israel como «la casa de Omrí» mucho tiempo después de haber sido desarraigada su dinastía. La política de Omrí para la recuperación de Israel se inspiró en la de David y Salomón; buscó la paz interna, relaciones amistosas con Judá, estrechas vinculaciones con los fenicios y mano fuerte al este del Jordán, principalmente contra los arameos. Esta política fue lanzada por Omrí y llevada adelante por su hijo Ajab (869-850), mediante una serie de iniciativas que, debido a la naturaleza de nuestras fuentes, no pueden ser enumeradas en orden cronológico.

El mismo Omrí selló alianza con Ittoba'al, rey de Tiro, mediante el matrimonio de Ajab con la hija de éste, Jezabel (I R 16, 31) (40). La alianza fue mutuamente ventajosa. Tiro estaba en la cumbre de su expansión colonial (Cartago fue fundada a finales de este siglo); dependiendo parcialmente de las importaciones alimenticias, ofreció a Israel tanto una salida para sus productos agrícolas como numerosas oportunidades comerciales. Tiro, por su parte, deseaba un contrapeso al poder de Damasco, y una reactivación del comercio con Israel, y por medio de Israel con las tierras del sur.

El siguiente paso era la alianza con Judá, que se formalizó en los comienzos, o aun antes, del reinado de Ajab mediante el matrimonio de la hermana (o hija) de Ajab, Atalía, con Yehoram, hijo de Josafat, rey de Judá (41). No hay la más ligera razón para creer, como muchos han hecho, que no fuera éste un tratado amistoso entre iguales (42). La alianza fue tanto comercial como militar, pues leemos a continuación un intento de reavivar el

(39) Para el texto, cf. Pritchard, ANET, pp. 275 ss.

(40) Es casi seguro que esto fue ideado por Omrí. Ittoba'al (Et-baal) gobernó ca. 887-856; cf. Albright, *Mélanges hidore Lévy (Annuaire de l'Instituí de Philologie et d'Historie Orientales et Slaves,* **XIII** [1953], pp. 1-9).

(41) II R 8, 18; II Cr. 21, 6 presenta a Atalía como hija de Ajab; II R 8, 26; **II** Cr. 22, 2 como hija de Omrí (RVS lee «nieta»). Puesto que su hijo nació ca. 864 **(II** R 8, 26), no pudo ser la hija de Ajab y Jezabel, que, por este tiempo, no llevaban casados más de diez años. Pudo ser o bien una (medio) hermana de Ajab, o una hija nacida antes de que Omrí hubiera conseguido el trono (Ajab era ya entonces, ciertamente, un hombre adulto).

(42) La suposición de que Josafat era vasallo (p. e., Oesterley y Robinson, *op. cit.,* I, p. 288; Kittel, GVI, II, p. 240), se basa principalmente en **I R** cap. 22. **Pero no** es necesario interpretar el incidente en este sentido. ¡Los soberanos no acostumbraban a dar a sus hijas en matrimonio a los vasallos! No se debería pasar a la ligera el testimonio de **II** Cr. 17, 2, como si fuera una fantasía del cronista.

comercio marítimo por Esyón-Guéber (22, 2, 8) (43). Aunque el intento fracasó, el hecho de intentarlo indica una esperanza de volver a conectar con las fuentes de riqueza de Salomón.

Finalizada su enemistad interna, Israel y Judá podían demostrar su fortaleza frente a sus vecinos. De todos los Estados de Transjordania, sólo Ammón no fue reconquistado. Como sabemos por la estela de Moab (cf. II R 3, 4) (44), Omrí venció a Moab y le hizo Estado vasallo, restringiendo sus fronteras y colocando israelitas en el territorio al norte del Arnón. Edom, cualesquiera que fuera su situación durante este intervalo, fue una vez más provincia de Judá, regida por un gobernador (I R 22, 47). Mientras que por el este controlaba las rutas comerciales hacia el norte de Arabia, Josafat empujaba también sus fronteras por el oeste, en territorio filisteo (II Cr 17, 11; cf. II R 8, 22).

c. *Hostilidad y alianza con Damasco.* También tuvo éxito Israel respecto de su peligroso rival Ben-Hadad de Damasco, consiguiendo que se trocaran los papeles. Aunque no tenemos noticias de actuaciones de Omrí contra los arameos, el hecho de que se atreviera a emprender la conquista de Moab arguye que fue capaz de mantenerlos alejados de sus fronteras. Ajab, con todo, tuvo que enfrentarse con ellos más de una vez. Aunque la naturaleza de nuestras fuentes no nos permite reconstruir el curso de los acontecimientos con seguridad (45), parece que al final la ventaja estaba de parte de Israel. Se saca la impresión (I R 20) de que a comienzos del reinado de Ajab, las fuerzas arameas avanzaron profundamente en Israel, esperando sin duda poder detener su amenazador resurgimiento y que Ajab se vio obligado a dirigirse a Ben-Hadad prácticamente como a un señor. Pero que después de haber repelido a los arameos con una acción intrépida, un segundo combate al este del Jordán terminó con la victoria abrumadora de Israel y la captura del mismo Ben-Hadad. Se dice que Ajab trató a su enemigo con notable clemencia; demandando sólo la inversión de ciertas concesiones previamente impuestas a Israel, hizo un tratado con él y le permitió irse

(43) Se hace constatar que Josafat rehusó la ayuda de Ococías para esto; II Cr. 20, 35-37 asegura lo contrario. ¿Es que falló un primer intento, y entonces rehusó Josafat la sugerencia de Ococías de intentar otro (Kittel, GVI, II, p. 263)?

(44) Para el texto cf. Pritchard, ANET, pp. 320 ss. Ver también R. E. Murphy, CBQ., XV (1953), pp. 409-417.

(45) La mayor parte de nuestros conocimientos sobre los Omridas provienen del ciclo de los relatos proféticos contenidos en Reyes. Se ha sostenido con frecuencia (recientemente, C. F. Whitley, VT, II [1952], pp. 137-152), que dado que los nombres de los reyes concretos, cuando se les menciona, puede ser que no sean originales en estos relatos, I R caps. 20; 22, etc., refiere de hecho los aconlecimienlos de la dinastía de Jehú. No estoy convencido de ello. Toda reconstrucción permanece en el terreno de lo hipotético; la de J. Morgensters ofrece una inU'ligrntc descripción: cf. *Amós Studies* I (Hebrew Union College, 1941); también Jlil., 1.1X (1940), pp. 385-396.

libre, con gran disgusto de algunos profetas, que se preocupaban únicamente de lo que, para ellos, era una violación de las leyes de la guerra santa que había seguido Samuel (I S 15).

De todos modos, Ajab y Ben-Hadad se hicieron aliados y la razón está en la amenaza de Asiria. A Assur-nasir-pal II, cuyas campañas no hablan sido olvidadas, le había sucedido Salmanasar III (859-824). En sus primeros años, este rey, marchando en dirección oeste hacia el Eufrates, había franqueado el río y cortando a través de Siria, llegó a las montañas Amanus y al Mediterráneo. Los distintos reyes del oeste, sabiendo bien que ninguno de ellos podía detenerle, formaron apresuradamente una coalición. Los jefes de esta coalición, que reclutaron elementos desde Cilicia hasta Ámmón, fueron Hadadézer (Ben-Hadad) de Damasco (46), Irhuleni de Jamat y (aunque la Biblia no lo menciona) Ajab de Israel que contribuyó con dos mil carros y diez mil infantes (47). La coalición llegó en el instante crítico. En el 853 Salmanasar cruzó de nuevo el río y avanzó hacia el sur, a través de Siria. Los aliados se encontraron con él en Qarqar, junto al Oriente. Aunque Salmanasar se enorgullece, como convenía a un asirio, de una victoria aplastante, parece que, por el momento, quedó noqueado. Pasaron cinco años antes de que estuviera en disposición de hacer un nuevo intento. La coalición había conseguido, de momento, su finalidad.

2. *La casa de Omrí: situación interna.* La política vigorosa de los omridas había preservado a Israel del desastre y le había hecho una vez más, una nación de regular potencia. Pero creó una serie de tensiones internas que anulaban los resultados beneficiosos y creaban una situación colmada de peligro.

a. *La situación económico-social.* Todos los documentos sugieren que Israel, bajo los omridas, consiguió una considerable prosperidad material. El mejor testimonio de ello es la misma capital de Samaría. El sitio, una alta colina, ideal para la defensa, había sido elegido por Omrí (R I 16, 24) y era, como Jerusalén, propiedad de la corona. La arqueología ha manifestado que la ciudad comenzada por Omrí y acabada por Ajab, tenía fortificaciones no igualadas en la antigua Palestina por la excelencia de su construcción. El marfil que se halla incrustado en uno de los edificios (los marfiles más antiguos de Samaría provienen de este período), puede aclarar la «casa de marfil» que se dice que Ajab había edificado (I R 22, 39) (48). Los omridas empren-

(46) Al parecer, Hadadézer (Adad-idri) es el nombre personal del rey, y Ben-Hadad sería el nombre de trono (Albright, BASOR, 87 [1942], p. 28). Esto no es razón para suponer (así Noth, HI, p. 244) que Ben-Hadad I había muerto

(47) Los únicos informes que tenemos son las propias inscripciones de Salmanasar: cf. Pritchard, ANET, pp. 277-279; ver también Unger, *op. cit.*, pp. 67-69.

(48) Cf. W. Crowfoot, *et al., Early Ivories from Samaría* (Londres, Palestinc Exploración Fund, 1938); *The Buildings al Samarla* (1942);*Objects from Sama-*

dieron construcciones también en otros lugares (p. e. Jasor, Meguiddó, donde han sido encontradas construcciones de esta época) y tuvieron una segunda residencia en Yizreel (I R 21 etc.) (49).

Pero a pesar de estas pruebas de riqueza, de ciertas narraciones del libro de los Reyes (que ciertamente refleja las situaciones con exactitud), se saca la impresión de que la suerte de los campesinos había empeorado. No nos es posible precisar hasta qué punto eran onerosos los tributos regulares del Estado. Pero hay señales de una progresiva desintegración de la estructura de la sociedad israelita y de un sistema severo que tendía a poner al pobre a merced del rico. El primero, forzado en tiempos duros a pedir prestado al segundo, con intereses usuarios, hipotecando, como prenda, su tierra, si no sus propias personas o las de sus hijos, tenía delante —y puede colegirse que no infrecuentemente— el espectro del despojo o de la esclavitud (II R 4, 1). Podemos sospechar, aunque no probar, que la gran sequía del reinado de Ajab (I R 17, s.) —que es probablemente la que narra Menandro de Efeso (50), coincidiendo con Josefo (Ant. VIII 13, 2)—, causó a muchos pequeños agricultores la pérdida de todo lo que tenían. Aunque no podemos decir cuántos terratenientes agrandaron sus haciendas por una injusticia prepotente, podemos suponer que el caso de Ajab y Nabot (I R 21), aunque quizá no típico, estuvo muy lejos de ser un caso aislado. Las prácticas que Amós conocía un siglo más tarde no pudieron desarrollarse de la noche a la mañana. Israel estaba lleno de gente que, como Jezabel, no tenía noción de la ley de la alianza, o como a Ajab, les interesaba muy poco.

b. *La crisis religiosa: Jezabel.* Mucho más seria, no obstante, fue la crisis provocada por la política religiosa de los omridas. Como ya hemos visto, la alianza con Tiro fue sellada por el matrimonio de Ajab con Jezabel. Adoradora de los dioses tirios Ba"al Melqart y Aserá, a Jezabel le estaba permitido, naturalmente, lo mismo que a su séquito y a los comerciantes que la habían seguido por intereses comerciales, continuar en tierra de Israel la práctica de su religión nativa. Con esta finalidad fue construido en Samaría un templo a

*ría* (1957), con los resultados exactos de las primeras excavaciones en G. A. Resincr y C. S. Fisher. Un excelente resumen en A. Parrot, *Samarle, Capitule du royanme a"Israel* (Neuchatel-París) (1956).

(49) A. Alt *(Der Stadtstaat Samaría* [Berlín, Akademie-Verlag 1954] sostiene que estas dos «capitales» reflejan la doble función de los Omridas, como royes de los elementos israelitas y cananeos de la población, y que existía un movimiento pendular entre el dualismo cúltico: Yahvéh Dios de Israel, Ba'al Melqart dios de Samaría. El razonamiento, aunque expuesto con brillantez, es en buena parte de tipo inferencial: cf. C. E. Wright, JNES, XV (1956), pp. 124 ss.

(50) Menandro coloca este suceso en el reinado de Ittoba'al de Tiro y dice que duró todo un año. Los tres años de I R 18, 1 se calculan, probablemente, desde las lluvias tempranas de un año hasta las lluvias de otoño del año siguiente (e. d. un año y parte de otros dos); cf. Noth, p. 241.

Ba'al Melqart (I R 16, 32) (51). Esto no superaba lo que había hecho Salomón para sus mujeres extranjeras (I R 11, 1-8), y era algo que la mentalidad antigua tendía a aceptar como cosa natural. Es probable que sólo estuvieran en contra las «mentes estrechas». Pero Jezabel, que era mujer de espíritu fuerte, con un celo casi apostólico por sus divinidades, y desdeñaba sin duda el atraso cultural y la austera religión del país adoptado, buscó, al parecer, convertir el culto de Ba'al en religión oficial de la corte.

Pronto amenazó una apostasía en gran escala del yahvismo. En algún sentido, naturalmente, la amenaza no era nueva. Como más de una vez hemos indicado, había existido siempre la tentación de adoptar el culto de los dioses de la fertilidad, junto con el Yahvéh, trayendo al culto de éste prácticas propias de los primeros. Este peligro había aumentado por la absorción en masa, bajo David y Salomón, de cananeos, muchos de los cuales, sin duda, se adhirieron sólo de boca a la fe nacional de Israel. Dado que la mayoría de estos cananeos estaban ahora dentro de las fronteras del Estado del Norte, grandes estratos de la población fueron, en el mejor de los casos, sólo a medias yahvistas. Una política estatal que favoreciera el baalismo hubiera sido recibida sin estridencias, e incluso bien aceptada, por muchos. Posiblemente Ajab permitió esta práctica porque sabía esto y sentía que no podía contar con el yahvismo como base única de su Gobierno. Aunque faltan estadísticas que nos digan la profundidad de penetración del paganismo, se saca la impresión de que la estructura nacional estaba totalmente empozoñada. Aunque Ajab mismo siguió siendo yahvista de nombre, como lo indican los nombres de sus hijos (Ocozías, Yehoram), la corte y la clase gobernante estaban enteramente paganizadas; los profetas de Ba'al y Aserá gozaban de estatuto oficial (I R 18, 19). En cuanto a la masa de israelitas nativos, podemos suponer que mientras algunos resistían (19, 18) y otros se pasaban abiertamente al paganismo, la mayoría, como acostumbra hacer la mayoría, continuaba «cojeando entre las dos diferentes opiniones» (18, 21).

Los yahvistas leales fueron pronto perseguidos. No es probable que Jezabel, aun desdeñando el yahvismo, pensase al principio en suprimirlo. Pero al encontrar su política resistencia, llegó a exasperarse y recurrió a medidas cada vez más crueles incluyendo la ejecución de todos los que se atrevían a oponerse (18, 4). Los profetas de Yahvéh, que llegaron a ser el blanco de su ira, tuvieron que hacer

(51) El Ba'al de Tiro no era una divinidad local, sino rey del mundo inferior; como se notó antes (p. 246), su culto se había extendido por los países arameos: cf. Albright, A *op. cit.*, pp. 27 ss. Otros sostienen que el dios de Jezabel era Ba'al-samen: O. Eissfeldt, ZAW, 57 (1939), pp. 1-31; *ídem, Der Gott Karmel* (Berlín, Akademie-Verlag, 1954).

frente a una emergencia sin precedentes: lo que nunca había sucedido antes en Israel, se vieron sometidos a represalias por hablar la palabra de Yahvéh (52). Esto tuvo serias consecuencias. Algunos profetas, siendo sólo humanos, cedieron a la presión y se contentaron después de decir sólo lo que el rey quería oír (22, 1-28). Otros, como Miqueas ben Yimlá, negándose a transigir y creyendo que Yahvéh había decretado la destrucción de la casa de Omrí, se encontraron distanciados no sólo del Estado, si no también de sus hermanos profetas. Se había iniciado un cisma dentro del orden profético que ya nunca se remediaría.

c. *Elias.* Aunque la mano de hierro de la reina consiguió aplastar la resistencia, se estaba incubando en los corazones de muchos israelitas un odio amargo. Destacando sobre todos los enemigos de Jezabel, cristalizando y simbolizando la oposición, estaba el profeta Elias, una figura tan rodeada de misterio y temor que sus hechos se hicieron legendarios en Israel. Aunque no podemos reconstruir los detalles de su carrera, de no ser por lo que se nos narra de Elias y de su sucesor Eliseo, apenas sabríamos nada de los hechos de Ajab y Jezabel.

Elias era un galaadita de cerca del borde desértico (I R 17, 1) que simbolizó la más estricta tradición del yahvismo. Es descrito como una rígida figura solitaria, vestido con el manto de pelo de su austera profesión (II R 1, 8), posiblemente un nazareno en continuo atavío ritual para la guerra, que visitaba los lugares devastados y aparecía como por arte de magia allí donde había que combatir las batallas de Yahvéh: en el monte Carmelo (I R 18) haciendo ver que Ba'al no era dios en modo alguno, y emplazando al pueblo a elegir de nuevo a Yahvéh, pasando a cuchillo a los profetas de Ba'al (53), enfrentándose con Ajab a causa de una viña alevosamente conseguida y maldiciéndole por su crimen contra Nabot (cap. 21). Perseguido por la ira de Jezabel, huyó (cap. 19) al Horeb, la montaña de los orígenes de Israel en el desierto, para ser reconfortado y recibir de nuevo la palabra del pacto de Dios. Y al fin, desapareció en el desierto (II R 2), es más, fue subido al cielo en un carro de fuego. Elias encarnaba una primitiva tradición mosaica todavía

(52) Nótese cómo todos los profetas, Samuel, Natán, Ajías de Silo, etc., habían reprendido a sus reyes respectivos sin sufrir el menor castigo o desprecio. Rl sentimiento de que la persona del profeta era inviolable persistió hasta el fin de la historia de Israel (Jr. 26, 16-19).

(53) Con toda probabilidad el Ba'al del Carmelo estaba identificado con Ba'al Melqart: cf. Albright, ARI, pp. 156 ss., 229, y las referencias de de Vaux, *(liullclin du Musée de Beyrouth,* 5, pp. 7-20) sobre este asunto. O. Eissfeldt, *op. cit..* prefiere Ha'al-áamen. Alt («Das Gottesurteil auf dem Karmel» [KS, II, pp. 135-149]) sostiene que el relato refleja la toma de posesión, por el yahvismo, de un santuario local de Ba'al; cf. también K. Galling, *Geschichte und Altes Testament* (Tubinga, ,|. C. B. Mohr, 1953), pp. 105-125.

viviente en Israel. No sabemos lo que pensaba de la monarquía, o de los cultos oficiales de Jerusalén y Betel. Pero miraba a Ajab y Jezabel como el peor de todos los anatemas. Su Dios era el Dios del Sinaí, que no toleraba rival y exigía venganza de sangre por los crímenes contra la ley de la alianza, como los que Ajab había cometido. Elias, por tanto, declaró la guerra santa contra el Estado pagano y sus paganos dioses. Aunque no era uno de ellos, parece haberse asociado en alguna ocasión con bandas proféticas (II R cap. 2), como había hecho Samuel mucho antes, animándoles sin duda a mantenerse firmes. Siendo el Estado odioso a los ojos de su Dios, tramó planes para derrocarlo (I R 19, 15-17) (54) y lo entregó a otros sucesores. Jezabel tenía razón al reconocer a Elias como a su mortal enemigo. Mientras existieran hombres de su especie, no habría reconciliación entre el Estado y un gran número de ciudadanos.

3. *La caída de la casa de Omrí.* El hecho de que la reacción no se produjera hasta después de haber desaparecido Ajab y Elias, no disminuyó en nada su violencia. Al fin, la ira refrenada estalló con una explosión poderosa que barrió la casa de Omrí, faltando muy poco para que destrozara a Israel completamente.

a. *Los sucesores de Ajab: Ococías {850-849) y Yehoram (849-842).* Se nos dice que Ajab encontró la muerte luchando contra los arameos (I R 22, 1-40) ( Qarqar había hecho pensar a Ajab que la coalición había conseguido sus fines, o que el retraso de Ben-Hadad en cumplir sus promesas (cf. I R 20, 34; 22, 3) le provocó a reanudar las hostilidades. De todos modos, se movió para apoderarse de la ciudad fronteriza de Ramot-galaad, teniendo a su lado en el campo de batalla a Josafat, rey de Judá. En el curso de la batalla perdió la vida. Ajab fue sucedido por dos de sus hijos, ninguno de los cuales se mostró a la altura de las circunstancias. El primero de ellos, Ococías, después de reinar sólo unos cuantos meses, sufrió una caída de la que no se recobró (II R 1). Su hermano Yehoram, que ocupó su puesto, parece que advirtió el resentimiento de muchos de sus súbditos, porque, al parecer (II R 3, 1-3), trató de suavizar las cosas removiendo algunas de las cosas más abominables del culto pagano. Pero una reforma a fondo era imposible, aunque Yehoram la hubiera deseado, mientras la sombra siniestra de la reina madre se proyectara sobre el país.

(54) Algunos creen que esto ha sido atribuido a Elias posteriormente (p. e., Noth, HIj p. 229). Pero es justamente lo que se esperaría de Elias.

(55) No encuentro razón para suponer (como lo hace Whitley, *op. cit.;* cf. Noth, HI, p. 242, y las referencias a esta cuestión), que este relato haya sido desplazado de otro contexto. La noticia del v. 40 no es prueba suficiente de que Ajab muriera en paz. Que Israel y Damasco estuvieran de nuevo en gurra, es bastante probable, y viene apoyado, *e silencio,* por los anales asirios, que no mencionan ya a Israel entre los miembros de la coalición. Para una discusión más completa, el', linter, *op. cit.,* pp. 69-74, 154 ss.

Mientras tanto la situación exterior empeoraba. Yehoram tuvo que hacer fente a la rebelión de Mesa, rey de Moab, que había sido vasallo de su padre y de su abuelo (II R 3, 4-27). Aunque Yehoram, con la cooperación de Judá, marchó hacia Moab, rodeando la punta sur del mar Muerto y, al parecer, ganó una batalla, no pudo someter a los rebeldes. Posteriormente, como nos dice la estela de Moab, Mesa invadió el norte del Arnón, degolló a la población israelita y asentó a los moabitas en aquel lugar (56). También seguía en pie la guerra con Damasco. Ocho años después de haber muerto Ajab en su inútil empeño de conquistar Ramot-galaad, el ejército israelita seguía empeñado en el mismo sitio. Aunque el modo de expresarse del cap. 9, 14 sugiere que la ciudad había pasado a manos israelitas, no pueden reconstruirse los detalles de esta lucha (57).

También Judá estaba atravesando tiempos difíciles. Josafat, que desapareció de escena un año después de la muerte de Ajab, había sido sucedido por su hijo Yehoram (849-842), cuyo reinado coincidió con el de su omónimo en Israel. Tampoco este Yehoram fue una gran figura militar. Durante su reinado Edom, que había sido una provincia de su padre y, más o menos, un vasallo de Judá desde los tiempos de David, se rebeló y recobró su independencia (II R 8, 20-22). Yehoram no pudo impedirlo, a pesar de sus esfuerzos. Esto significaba la pérdida del puerto de mar y las instalaciones de Esyón-Guéber y posiblemente de las minas de la Araba, podemos suponer que con serias repercusiones económicas. Al mismo tiempo, Libná, en la frontera filistea, recuperaba igualmente la libertad. Aunque esta pérdida no era en sí misma considerable, permite ver que el dominio de Judá sobre las ciudades fronterizas a lo largo del borde de la llanura costera (cf. II Cr. 11, 8; 17, 11) no estaba muy seguro.

b. *Permanente oposición a la casa de Omrí: Elíseo y los nebí'im.* En Israel, mientras tanto, seguía aumentando la oposición a la casa de Omrí. Su jefe era Eliseo, el sucesor de Elias, que llevó adelante las exigencias de su maestro. Lo mismo que Samuel mucho tiempo antes, Eliseo trabajó en estrecha relación con aquellas instituciones proféticas (bené hannebi'im) que continuaban oponiéndose a la política del Estado. Estos profetas nos permiten discernir la natura-

(56) Para el texto, cf. Pritchard, ANET, pp. 320 ss. Aunque Me§a dice que se rebeló contra el hijo de Omrí, atendido II R 3, 4 ss. y las probabilidades históricas, debe entenderse en el sentido de «nieto», como ocurre con frecuencia en la Biblia. Es probable que la revuelta comenzara con la muerte de Ajab; habiendo fracasado los esfuerzos de Yehoram por reconquistarla, se inició la expansión moabita. Con todo, es posible que algunos de los hechos descritos en la piedra moabita hubieran ocurrido después de la caída de los Omridas, en 842.

(57) En el relato de II R caps. 6 y 7, que pertenece a este contexto, la guerra fue, durante algún tiempo, calamitosa para Israel. Pero (nótese que no se menciona ningún nombre de rey) este relato *puede* reflejar hechos del reinado de Jehú o de Yehoajaz.

leza de la reacción que se estaba fraguando (58). Encontramos grupos de ellos llevando vida en común (II R 2, 3, 5; 4, 38-44), mantenidos por las ofrendas de los devotos (II R 4, 42), muchas veces con un «maestro» al frente (II R 6, 1-7). Se distinguían por el manto de pelo de su profesión (II R 1, 8; cf. Za. 13, 4) y, según parece, también por un señal distintiva (I R 20, 41). Pronunciaban sus oráculos en grupos (I R 22, 1-28), o individualmente (II R 3, 15), transportados al éxtasis por la música y la danza, y por todo ello esperaban generalmente una retribución (II R 5, 20-27; cf. I S 9, 7 ss.). Su conducta llevaba a muchos a tomarlos por locos (II R 9, 11); una y otra vez fueron objeto de escarnio (II R 2, 23-25). Fueron, sin embargo, celosos patriotas, que seguían a los ejércitos de Israel en el campo de batalla (3, 11-19), animando al rey a luchar las batallas de la nación (I R 20, 13 ss.), y deseando que éstas se llevaran a cabo conforme a las normas de la guerra santa (vv. 35-43). El mismo Elíseo era llamado «carro de Israel y sus aurigas» (II R 13, 14), es decir, un hombre que valía por divisiones enteras.

Los profetas tenían ya por este tiempo una historia de unos doscientos años en Israel. Representaban una dimensión extática del yahvismo, sicológicamente afín a manifestaciones similares en casi todas las religiones, incluida la cristiana. En los días de la crisis filistea, observamos bandas de ellos «profetizando» en furioso frenesí, con acompañamiento de música (I S 10, 5-13; 19, 18, 24). Intensamente patriotas, eran los representantes de la tradición anfictiónica del *carisma;* llenos de la furia divina, habían levantado hombres para sostener la guerra santa contra los filisteos dominadores. Una vez establecida la monarquía, la mayoría de los profetas, patriotas como eran, parecieron aceptarla. Sin embargo, algunos de ellos seguían representando la tradición anfictiónica y se reservaron el derecho de criticar libremente al rey y al Estado a la luz de la alianza y de la ley de Yahvéh. Sólo así se puede comprender, por ejemplo, la repulsa de Natán a David en el asunto de Betsabé (II S 12, 1-15) o el oráculo profético estigmatizando el censo como un pecado contra Yahvéh (II S 24). Podemos observar la tendencia de los profetas a intervenir una y otra vez en la acción política directa (¡y en la tradición anfictiónica!): designando jefes en nombre de Yahvéh y opo-

(58) Para orientación sobre las actuales discusiones en torno al primitivo movimiento profético, cf. H. H. Rowley, «The Nature of Oíd Testament Prophecy in the Light of Recent Study» *(The Sewant of íhe Lord and Other Essays* [Londres, Lutterworth Press, 1952], pp. 89-128), O. Éissfeldt, OTMS, pp. 115-160 (esp. pp. 119-126). Incluyen importantes tratados: G. Hólscher, *Die Profeten* (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914); A R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff, University of Wales Press, 1944); la obra de A. Haldar *(Associations of Cult prophets Among Ancient Semitas* [Uppsala, Almqvist y Wikells, 1945]), aunque es valiosa, tiende a disminuir las diferencias existentes entre la profecía de Israel y los fenómenos similares de otras partes, y entre los profetas extáticos y los clásicos.

niéndose al principio de la sucesión dinástica, señalando otros jefes para derrocar a los anteriores. Aun siendo patriotas, habían considerado siempre la tradición anfictiónica y la ley como normativas, y por eso habían intentado corregir al Estado.

No es sorprendente que las guerras arameas trajeran un resurgir de la actividad profética; Israel estaba de nuevo amenazado por un poder extranjero, y había que combatir la guerra santa. Los profetas promovieron por todos los medios esta guerra, como hemos visto. Pero, al mismo tiempo, se hacía imposible una paz real entre una tradición tan vigorosamente nacionalista, tan fervientemente devota de las antiguas tradiciones del yahvismo, y la casa de Omrí. Todo lo que la política de la casa de Omrí trajo consigo de implicaciones extranjeras, estériles sendas extranjeras, desprecio de la ley de la alianza y adoración de dioses extraños, era diametralmente opuesto a cuanto ellos defendían. Algunos habían cedido a la persecución, pero el resto fomentaba el resentimiento y esperaba el momento de estallar.

c. *Otros factores de oposición.* Los profetas no eran, de ninguna man?"'-, los únicos que odiaban la casa de Omrí. El hecho de que cuando se produjo la revolución estuviera encabezada por un general del ejército (II R 9-10), y respaldada por el ejército, indica la insatisfacción en este ambiente, probablemente a causa de la ineficaz manera con que se había llevado la guerra contra Aram y, por tanto, descontenta por las cualidades de Yehoram como jefe. Sin duda estuvo implicado en esto, como sucede muchas veces en círculos militares, el disgusto hacia lo que era considerado como una molicie del «frente interior» que estaba, a su vez, asociada al predominio del lujo y de las decadentes costumbres extranjeras entre las clases privilegiadas. El descontento del ejército reflejaba probablemente el descontento popular. Cierto que esto no es más que una sospecha; pero si la situación interna social y económica era tal como arriba se ha descrito, apenas puede dudarse que existiera este descontento. El incidente de Nabot pudo convertirse en noticia pública y contribuir a excitar los ánimos. No era, después de todo, ésta la suerte de trato a que los israelitas libres estuvieran antes sometidos. Aunque no tengamos noticia de ningún levantamiento popular, es casi seguro que Jehú y sus soldados actuaron de acuerdo con lo que ellos sabían que era un sentimiento popular.

Otros elementos conservadores estaban también preparados para la rebelión. Se contaba entre éstos los recabitas, un clan kenita al parecer (I Cr. 2, 55), a cuyo jefe Jonadab se le imputa (II R 10, 15-17) una participación física en la revolución que se estaba fraguando. Siglo y medio más tarde (Jr. 35) los recabitas estaban aún comprometidos por voto nazareo a no beber vino, ni poseer viñas, ni siquiera tierras, ni construir casas, sino a vivir en tiendas como

lo habían hecho sus antepasados. De este modo aparecían como un grupo que, en principio, no habían consentido nunca en pasar a la vida sedentaria. Adhiriéndose nostálgicamente a las simples y democráticas tradiciones del más lejano pasado, rechazaban totalmente no sólo el nuevo orden de Israel, sino también la vida agraria, con todo lo que ello implicaba de debilidad, vicio y desintegración de estructuras antiguas (59). Para ellos Jezabel y su corte eran merecedores de una total destrucción sacrificial *(jerem),* para la que ellos estaban dispuestos a colaborar. Eran extremistas; es posible que los sentimientos de los israelitas conservadores fueran, por lo general, menos tajantes.

d. *Purga sangrienta de Jehú (II R caps. 9 y 10).* La revolución estalló el 842. Aparentemente tuvo la forma de un golpe de Estado efectuado por el general Jehú. En realidad, como su violencia demuestra, fue una explosión de la ira popular represada, y de todo lo que había de conservador en Israel, contra la casa de las omridas y toda su política. Según la narración bíblica, fue Eliseo quien dio comienzo a la contienda. Aprovechando la ausencia de Yehoram, que estaba en Yizreel recuperándose de sus heridas, envió a uno de los «hijos de los profetas» al cuartel general del ejército en Ramot-galaad con encargo de ungir como rey a Jehú. Cuando los oficiales de Jehú supieron lo que había sucedido, le aclamaron inmediatamente. Se observa una vez más el esquema tradicional de la realeza por designación profética y aclamación popular, aunque en este caso la aclamación fue efectuada, de hecho, sólo por el ejército. Jehú entonces montó en su carro y se dirigió a toda velocidad a Yizreel. Yehoram, acompañado de su pariente Ococías, que había subido aquel año al trono de Judá, y había participado en la acción de Ramot-galaad (II R 8, 28), salieron a su encuentro. Jehú, sin parlamentar, tendió su arco y mató a Yehoram. Ococías fue igualmente abatido al huir.

Jehú entonces entró en Yizreel y, habiendo hecho arrojar a Jezabel desde una ventana, emprendió el exterminio no sólo de toda la familia de Ajab, sino también de todos los que de algún modo estuvieron relacionados con su corte. El golpe de Estado se convirtió rápidamente en un baño de sangre. Marchando sobre Samaría, se encontró Jehú con una delegación procedente de la corte de Jerusalén y, con injustificable brutalidad y sin razón aparente, los mató a todos. Finalmente, habiendo llegado a la capital, atrajo a los adoradores de Ba'al dentro de su templo, con pretexto de ofrecer un

(59) Sobre las tendencias primitivas en Israel, cf. Albright, «Primitivism in Ancient Western Asia» ( A. O. Lovejoy y G. Boas, eds., *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas,* vol. I [The Johns Hopkins Press, 1953], pp. 421-432); j. W. Flijuln, «The Nomadic Idea and Ideal in the **Oíd** Testament» **(JBL, XLII |1923], pp. 158-226).**

sacrificio, ordenó a sus soldados caer sobre ellos y los exterminó hasta el último hombre. El templo mismo, con todo su menaje, fue arrasado por completo. Fue una purga de indecible brutalidad, que no admite ninguna excusa desde el punto de vista moral y que tuvo, como veremos, desastrosas consecuencias. Pero el culto de Ba'al Melqart había sido extirpado y Yahvéh continuaría, al menos oficialmente, como Dios de Israel.

4. *Asuntos internos en Judá ca. 873-837.* Los sucesos anteriores tuvieron su paralelo en el reino del sur. Pero, dado que Judá tenía una característica más estable, las tendencias paganizantes penetraron con mucha menor profundidad, de manera que la reacción careció de la violencia que tuvo la sangrienta purga de Jehú.

a. *Reinado de Josqfat (873-849).* Ya hemos visto cómo Josafat fue un completo aliado de los omridas en su política de agresión y cómo esta alianza proporcionó a Judá una renovada fuerza y prosperidad. Josafat, lo mismo que su predecesor Asa, es presentado como un yahvista sincero, que intentó suprimir las tendencias paganas dentro de su reino (I R 22, 43). Por esta razón, a pesar de estar estrechamente ligado con Israel, el culto de Ba'al no se abrió paso en Judá mientras vivió Josafat.

Parece que este rey fue justo y capaz. Se nos dice (II Cr. 19, 4-11) que emprendió una reforma judicial poniendo, sobre la antigua y venerable administración ordinaria de la ley por medio de los ancianos de la ciudad, un sistema de jueces señalados por el rey y colocados en ciudades-clave, siendo los jueces, al principio, seleccionados probablemente, de entre los mismos ancianos locales. Al mismo tiempo, estableció en Jerusalén lo que pudiera llamarse tribunal de apelaciones, presidido por el sumo sacerdote para las materias religiosas y por el *naguid* de Judá (60) para los asuntos civiles (en Israel ambas cosas se interferían con frecuencia). Dado que la transición de la administración de justicia de los ancianos locales a magistrados, seleccionados primeramente de entre su número y después a jueces señalados por el rey, fue ciertamente completada mucho antes del exilio, no hay razón para dudar de la historicidad de esta medida (61). Su propósito era, evidentemente, normalizar los procedimientos judiciales, desarraigar la injusticia y también proveer —cosa que anteriormente había faltado— de una maqui-

(60) Difícilmente pudo ser un oficial real (RSV, «gobernador»), sino más bien un anciano tribal elegido. La presencia del *naguid* en relación con estos asunlos supone una fecha relativamente antigua.

(tí 1) Cf. especialmente W. F. Albright, «The Judicial Reform of Jehosliaphat (*Alex. Marx Jubilee Volunte [op. cit.* en la nota 3], pp. 61-82); también Kudolph, *op. cil.,* pp. 256-258.

naria adecuada de apelación en los casos disputados (62). Es posible además que Josafat regularizara también los asuntos fiscales mediante una reorganización de los distritos administrativos en los que probablemente ya estaba dividido el país (63).

b. *Los sucesores de Josafat: usurpación de Atalía.* A pesar de su lealtad al yahvismo, la alianza de Josafat con Israel produjo amargos frutos. Josafat fue sucedido, como ya hemos dicho, por su hijo Yehoram (849-842), cuya reina consorte, Atalía, era de la casa de Omrí (II R 8, 16-24). Atalía, mujer de voluntad férrea, logró ascendencia sobre su no demasiado capaz esposo e introdujo el culto de Ba'al en Jerusalén. Según el cronista (II Cr. 21, 2-4), Yehoram, al subir al trono, mató a todos sus hermanos, juntamente con sus partidiarios, probablemente con el fin de eliminar posibles rivales (64). Aunque no hay la menor prueba de ello, uno se pregunta si este acto no fue inspirado por Atalía (¡era, desde luego, ciertamente capaz de hacerlo!), porque se sentía insegura en su propia posición. Guando finalmente murió Yehoram (según Cr. II 21, 18-20, de un mal de entrañas), después de un reinado corto e ineficaz, le sucedió (II R 8, 25-29) su hijo Ococías quien, como se notó arriba, antes del año fue eliminado en la purga de Jehú. Ante este hecho, Atalía se apoderó del trono, condenando a muerte a todos los descendientes reales que pudieran oponérsele (II R 11, 1-3). Y puesto que era adoradora de Ba'al Melqart, fue reavivado en Jerusalén el culto de este dios, junto con el de Yahvéh.

A continuación, los sucesos de Judá siguieron el esquema de los de Israel, pero de forma más moderada. No es probable que Ba'al de Tiro tuviera nunca muchos seguidores entre la población conservadora de Judá; apenas pasó de ser más que una moda de la corte, desaprobada por muchos en la corte misma. Además, debido quizá en parte a las reformas de Josafat, parece que las tensiones social-económicas que se podían observar en Israel no eran entonces tan marcadas en Judá, con el resultado de que no existía una notable inquietud popular. Por lo demás, es casi seguro que la misma Atalía no tuvieran en realidad seguidores. Era una extraña, una mujer

(62) Aunque los israelitas siempre tenían recurso al rey, al menos David (II S 15, 1-6) carecía de maquinaria administrativa para ciertos casos. Qué medidas tomaron sus sucesores, si es que tomaron algunas, a este respecto, lo desconocemos.

(63) Cf. supra, p. 224. F. M. Cross y G. E. Wright, «The Boundary and Privince Lists of the Kingdom of Judah» (JBL, LXXV [1956], pp. 202-226),feohan la lista de ciudades de Jos. 15, 21-52; 18, 21-28 en el reinado de Josafat, apoyados en pruebas arquelógicas y de otra clase, aunque sostienen que el sislema, en sí mismo, se remonta hasta David. Pero cf. Kallai Kleinmann, VT, VIII (l!)58), pp. 134-160; Y. Aharoni, VT, IX (1959), pp. 225-246.

(64) El incidente se apoya en una antigua tradición: cf. Rudolph, *op. cil.*, página 265.

que se había apoderado del trono mediante violencia criminal —¡y no era una descendiente de David!— Su Gobierno no tenía el sello de la legitimidad a los ojos del pueblo. Por eso no duró mucho (842-837). Un hijo pequeño de Ococías, Joás (Yehoas), había sido salvado de Atalía por su tía, la mujer de Yehoyadá, el sumo sacerdote (II Cr. 22, 11) y escondido en el recinto del Templo. Cuando el niño tuvo siete años (II R 11, 4-21), Yehoyadá, que había preparado cuidadosamente los planes con los oficiales de la guardia real, le sacó fuera del Templo y le coronó rey. Atalía, al oír la conmoción, se abalanzó gritando traición, tan sólo para ser llevada aparte y ejecutada sumariamente. Entonces fue demolido el templo de Ba'al y muertos sus sacerdotes. Pero no tenemos noticia de ulteriores derramamientos de sangre y probablemente no los hubo. El pueblo, contento por verse libre de Atalía, recibió con agrado la subida de Joás al trono.

## C. ISRAEL Y JUDA DESDE LA MITAD DEL SIGLO NOVENO HASTA LA MITAD DEL SIGLO OCTAVO

1. *Medio siglo de debilidad.* Aunque Jehú libró a su país del Ba'al de Tiro, y fue capaz de fundar una dinastía que gobernó aproximadamente un siglo (la más larga que tuvo Israel), su reinado (842-815) no fue precisamente venturoso. Por el contrario, inauguró un período de calamitosa debilidad en el que el Estado del norte llegó casi a perder su existencia independiente. Esto se debió tanto a la confusión interna como a acontecimientos de más allá de las fronteras de Israel sobre los que no tenía control.

a. *Consecuencias de la purga de Jehú.* Aunque la purga fue amargamente provocada, y probablemente salvó a Israel de una completa amalgama con el medio ambiente pagano, dejó a la nación internamente paralizada. La estructura de alianzas sobre la que había descansado la política de los omridas —política que, a pesar de todos sus perniciosos resultados, había devuelto a Israel a una posición de relativa fortaleza— fue destruida de un golpe. Tuvo que ser así, necesariamente. La matanza de Jezabel y de sus partidarios tirios, y la injuria inferida a Ba'al Melqart, pusieron brusco fin a las relaciones con Fenicia, mientras que la alianza con Judá tampoco podía sobrevivir después del asesinato del rey Ococías, y muchos otros de su familia y corte. Con el colapso de estas dos alianzas, perdía Israel por una parte su principal fuente de prosperidad material y por otra su único aliado militar de confianza.

Además de esto, Israel se vio internamente mutilado. El exterminio de toda la corte y, según parece, de la mayoría de la oficialidad (II R 10, 11), había privado a la nación de sus mejores dirigentes. Además, una matanza tan indiscriminada tuvo que provocar for-

zosamente el rencor suficiente para paralizar el país durante los años futuros; un siglo más tarde (Os. 1, 4) aún permanecía vivo el sentimiento de que Jehú había cometido innecesarios excesos y había atraído sobre sí y sobre su casa el delito de sangre. Tampoco existen pruebas de que Jehú poseyese la habilidad o el golpe de vista necesario para restablecer la salud nacional. Probablemente no dio ningún paso efectivo para corregir los abusos sociales y económicos, ya que éstos siguieron en plena vigencia (¡Amós!). Aunque acabó con el culto de Ba'al Melqart, no fue un yahvista celoso. Las diferentes variedades nativas de paganismo continuaron sin ser molestadas (II R 13, 6) y las prácticas paganas siguieron adaptándose sin obstáculos al culto de Yahvéh, como demasiado claramente lo deja ver una lectura de Oseas.

b. *Resurgimiento de Damasco.* Pronto se vio Jehú incapaz incluso de defender las mismas fronteras de Israel. Desgraciadamente, la debilidad y confusión de Israel coincidieron con una fuerte agresividad por parte de Damasco. Poco antes de la purga de Jehú, Ben-Hadad I, enemigo de Ajab y algún tiempo aliado suyo, había sido asesinado en su palacio por un oficial llamado Jazael, que se apoderó del trono (65). Jazael (ca. 842-806) tuvo que hacer primeramente frente a los asirios. Salmanasar III, que no había aceptado como definitiva su derrota de Qarqar el 853, salió repetidamente a campaña en los años siguientes contra la coalición siria, encabezada siempre por Damasco y Jamat. La más seria de estas campañas tuvo lugar el 841, poco después de que Jazael hubiera tomado el poder. Los ejércitos asirios avanzaron hacia el sur, derrotaron a las fuerzas arameas y pusieron sitio a Damasco, cuyos jardines y arboledas arrasaron. Después, no pudiendo hacer capitular a Jazael, Salmanasar presionó hacia el sur, hasta Haurán, y por el oeste hasta el mar, a todo lo largo de la costa fenicia, recibiendo durante el camino tributo de Tiro y Sidón, y de Jehú, rey de Israel (66).

Pero los asirios no habían venido aún para quedarse. Al contrario, retirados sus ejércitos, y con la excepción de una incursión mucho menos importante el 837, no volvieron a molestar al oeste durante una generación. En sus últimos años Salmanasar estuvo ocupado en sus campañas en otros lugares, y después con la rebelión de uno de sus hijos, que desgarró el reino durante seis años. Su hijo y

(65) Cf. II R 8, 7-15. Un texto de Salmanasar se refiere a Jazael como a «hijo de nadie» (e. d., un hombre del común): cf. Pritchard, ANET, p. 280. Este golpe precedió al de Jehú (cf. II R 8, 28), pero no mucho tiempo; en 845 todavía reinaba Ben-Hadad, como demuestran las inscripciones asirias.

(66) Salmanasar habla de ello (Pritchard, ANET, p 280 ss.) y también lo pinta en el obelisco negro (Pritchard, ANEP, lámina 355). Jehú es llamado «el hijo de ümrí». Pero, dado que Bet-Omrí («la casa de Omrí») era probablemente el nombre oficial de la capital de Israel, este título significa simplemente «Jehú de Sainaría» (o Israel). (Albright, JBL, LXXI [1952], p. 251).

sucesor Samsi-adad V (824-811), tuvo primero que restaurar el orden y consolidar después su posición contra sus vecinos de alrededor, particularmente contra el reino de Urartu en las montañas de Armenia, que había llegado a ser un rival peligroso. En los anales de Salmanasar III y Samsi-adad V encontramos, incidentalmente, la primera mención de los medos y persas, pueblos indo-arios que se habían establecido al noroeste del Irán. A la muerte de Samsi-adad actuó como regente durante cuatro años, en la minoría del heredero, Adad-nirari III, la reina Semíramis. Hasta bien entrado el final del siglo nueve, no fue capaz Asiria de amenazar de nuevo a los Estados arameos.

Esto dejó a Jazael las manos libres contra Israel. Jehú no pudo contenerle y pronto había perdido toda Transjordania al sur de la frontera moabita junto al Árnón (II R 10, 32 ss.; cf. Amós 1, 3). A su hijo Yehoajaz (815-801), le fue todavía peor: batido y derrotado, Jazael (67) le permitió tan sólo una guardia personal de diez carros y cincuenta jinetes, con una fuerza de policía de diez mil infantes. (II R 13, 7). ¡Ajab había reunido dos mil carros en Qarqar! Las fuerzas arameas se arrojaron también por la llanura costera sobre Filistea, cercaron y conquistaron a Gat (68) y fueron disuadidos de invadir Judá tan sólo mediante un enorme tributo (II R 12, 17 ss.). Por lo que respecta a Israel, con todo su territorio de Transjordania, de Esdrelón y la orilla del mar —y probablemente también Galilea— bajo control arameo, había sido reducido a un Estado dependiente de Damasco. Parece (Amós 1) que la mayor parte de sus vecinos se aprovecharon de su debilidad para saquearle y expoliarle de todas las formas que pudieron.

c. *Asuntos internos de Judá: Joás* (837-800). Durante este período Judá, aunque había evitado la lucha interna que destrozó a Israel, y estaba menos seriamente afectada por la agresión aramea, atravesó también una época de debilidad. Su rey era Joás (Yehoas) (69) que, como se ha notado, había subido al trono siendo niño, a la caída de Atalía. Prácticamente todo lo que se nos dice de su largo reinado (II R 12), aparte el hecho de que pagó tributo a Jazael, es que reparó y purificó el Templo, medida indudablemente necesaria después de las abominaciones de Atalía. Dado que es pro-

(67) Algunos opinan que II R 6, 24 a 7, 20 (donde no se da el nombre del rey israelita), se refiere a la humillación de Yehoajaz: cf. Kittel, GVI, II, pp. 270; el', nota 54, supra.

(68) Gat pertenecía todavía, probablemente, a Judá (cf. II Cr. 11, 8). Es posible que en este caso Jazael actuara como aliado de los filisteos, como dice prácticamente el texto LXXB de II R 13, 22 (cf. Noth, HI, pp. 237 ss.) Pero cf. Montgomery, *o/>. cit.,* p. 438.

(69) Tanto este rey, como el rey de Israel del mismo nombre (II R 13, 10-25) son llamados alternativamente Joás y Yehoas, que son, por supuesto, variantes del mismo nombre.

bable que esta tarea se iniciase poco después de su ascensión al trono, fue emprendida, con seguridad, a instancias del sumo sacerdote Yehoyadá, que probablemente actuó como regente durante la minoría de edad del rey. Aunque el libro de los Reyes presenta a Joás como un rey piadoso, no le tributa excesivos elogios, dejándonos la sospecha de que quedaba mucho por decir. El cronista (II Cr. 24) es más explícito. Declara que la piedad del rey estaba sostenida por la influencia de Yehoyadá y que duró solamente lo que Yehoyadá. Nos dice que después de la muerte de su tutor, Joás, rebelándose contra el excesivo predominio sacerdotal, cayó bajo la influencia de un elemento más tolerante y permitió florecer una vez más el paganismo; cuando el hijo de su tutor se lo recriminó, le condenó a muerte. Aunque los especialistas tienden a ser escépticos sobre este incidente, no existe nada en él que sea intrínsecamente improbable (70). En todo caso, sea por su laxitud religiosa, por sus fracasos militares, o por otras razones, antes de acabar su reinado, Joás, se había hecho amargamente antipático a algunos de sus súbditos. Finalmente, fue asesinado y le sucedió su hijo Amasias.

2. *Resurgimiento de Israel y Judá en el siglo octavo.* El siglo octavo trajo un dramático cambio de fortuna que elevó a Israel y Judá a alturas de poder y prosperidad desconocidas desde David y Salomón. Esto fue debido en parte al hecho de que ambos Estados estuvieron dotados de gobernantes capaces. Por la razón principal subyace en el giro feliz de los acontecimientos mundiales, del que Israel salió beneficiado.

a. *Situación mundial en la primera mitad del siglo octavo.* La supremacía de Damasco se vino abajo bruscamente cuando Adad-narari III (811-783) asumió el poder en Asiria. Reanudando la política de agresión de Salmanasar III, hizo varias campañas contra los Estados arameos, en la última de las cuales (802) fue batido Damasco, quebrantando su poder y su rey Ben-Hadad II, hijo y sucesor de Jazael, sometido a un ruinoso tributo (71). Es seguro que Israel no se libró, ya que Adad-nirari nos cuenta que también cobró tributos de él, y de Tiro, Sidón, Edom y Filistea. Pero esto fue más una prueba de sumisión que una conquista permanente; el golpe que hundió a Damasco no cayó con tanta fuerza sobre Israel.

Afortunadamente, Adad-nirari no pudo continuar su carrera de éxitos. Sus últimos años le encuentran ocupado en otros lugares; y sus sucesores —Salmanasar IV (783-773), Assur-dan II (773-754) y Assurnirari V (754-746)— fueron gobernantes ineficaces que, a pesar de repetidas campañas, apenas fueron capaces de mantener

(70) El cronista ha esquematizado drásticamente su relato sobre Joás, pero puede estar apoyado en antiguas tradiciones: cf. Oesterley y Robinson, *op. cit.*, I, pp. 357 ss.; Morgenstern, *op. cit.* (ver nota 45), pp. 379 ss.
(71) Ci'. las inscripciones de Adad-nirari: Pritchard, ANET, pp. 281 ss.

sus posesiones al oeste del Eufrates. Asiria se vio debilitada por disensiones internas y amenazada de un modo especial por el poderoso reino de Urartu que, expandiéndose hacia el este y el oeste, había igualado, si no superado, la extensión de la misma Asiria. Extendiendo sus intereses al norte de Siria, Urartu se ganó aliados entre los pequeños Estados allí existentes. Hacia la mitad del siglo, Asiria parecía realmente amenazada de desintegración. En Siria, mientras tanto, Damasco, aunque algo recobrado de su derrota a manos de Asiria, estuvo la mayor parte de este período ocupado en una cruenta —y al parecer desafortunada— rivalidad con Jamat (72), y no podía mantener su dominio sobre Israel.

b. *Resurgimiento: Yehoas de Israel* (801-786); *Amasias de Judá* (800-783). El resurgir de Israel comenzó con Yehoas (Joás), nieto de Jehú, que subió al trono justamente después de la victoria de los asirlos sobre Damasco. Aunque no se nos dan detalles concretos, se nos dice que recobró todas las ciudades perdidas por su padre (II R 13, 25). Esto significa probablemente que los arameos fueron arrojados del territorio israelita tanto al este como al oeste del Jordán. Yehoas redujo también a Judá a una situación desesperada (II R 14, 1-14; II Cr. 25, 5-24). La narración de Reyes no da ninguna motivación para la pugna entre los dos Estados; pero el cronista, cuyo relato se basa seguramente en una tradición digna de fe, nos narra que habiendo proyectado Amasias la reconquista de Edom, reunió mercenarios israelitas para complemento de sus propias fuerzas, pero que después, decidiendo no emplearlas, las despidió y las envió a sus casas. Los enfurecidos mercenarios expresaron entonces su ira saqueando algunas ciudades situadas a lo largo del camino de vuelta a su país (73). Amasias, que mientras tanto había derrotado definitivamente a los edomitas y tomado su capital, no supo lo ocurrido hasta su regreso; entonces declaró inmediatamente la guerra a Yehoas, a pesar de que este último intentó disuadirle. En una batalla decisiva en Bet-Semes, Judá fue totalmente derrotado y Amasias hecho prisionero. Yehoas se dirigió entonces a la indefensa Jcrusalén, la conquistó, la saqueó, la derribó parte de sus murallas, y se retiró con rehenes. Pudo realmente haber incorporado Judá a su reino, pero, según parece, no quiso tomar esta medida para no agravar la contienda. Amasias fue dejado sobre su trono; con qué cara de

(72) Conocida por la estela contemporánea de Zakir, rey de Jamat; cf. Pritchard, ANET, SuppL, Fase, pp. 501 ss., donde F. Rosenthal prefiere una fecha de comienzos del siglo octavo (cf. la bibliografía sobre esta materia, esp. Noth, ZDPV, LII [1929], pp. 124-141). Una fecha anterior al 805 (p. e., A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* [París, A. Maisonneuve, 1949], pp. 46-48), parece improbable. Para la discusión, cf. Unger, *op. cit,,* pp. 85-89

*(Tí)* Es, esencialmente, una historia absolutamente creíble. Cf. Rudolph, <>/>. *cit.,* pp. 278-283.

vergüenza, lo podemos conjeturar. Al cabo de poco, hubo un complot para quitarle de en medio (II R 14, 17-21); aunque pudo advertirlo y huir a Lakís, fue allí alcanzado y asesinado, siendo proclamado rey en su lugar su hijo Ozías (Azarías).

c. *Resurgimiento: Jeroboam II* (786-746) *y Ozías* (783-742). El resurgimiento de los Estados hermanos alcanzó su cénit en la generación siguiente, bajo el capaz y longevo Jeroboam II de Israel y su igualmente longevo y capaz, aunque más joven, contemporáneo Ozías de Judá. Jeroboam fue una de las grandes figuras militares de la historia de Israel. Aunque no conocemos ninguna de sus batallas (se alude a dos victorias suyas en la Transjordania, en Amós 6, 13), fue capaz de colocar su frontera norte donde había estado la de Salomón, a las mismas puertas de Jamat (II R 14, 25; cf. I R 8, 65). Dado que Jamat estaba situada al norte de Celesiria, algo al sur de Cades, hay que pensar en una ocupación de territorio, tanto de Damasco como de Jamat (74). No se sabe si Jeroboam restauró totalmente la frontera davídica en Siria (incluyendo Zobá), y si tomó Damasco; el texto de II R 14 28 tiene una irremediable oscuridad. Pero se puede presumir una completa derrota de Damasco, y la anexión al menos de las tierras arameas de la Transjordania, al norte del Yarmuk. En Transjordania sur, la frontera de Israel estaba en un punto a lo largo del mar Muerto (mar de la Araba). Dado que este punto (llamado «el torrente de la Araba», en Amós 6, 14) es incierto, no podemos saber por él si Jeroboam redujo algo el territorio moabita o si en realidad lo conquistó por completo. Si el torrente de la Araba es el mismo que el «torrente de los Sauces» *('arabím)* de Is. 15, 7, y si este es, como probablemente parece, el wadi el-Jesa (Zéred), en la punta sur del mar Muerto (75), se deduce que la conquista fue completa. De cualquier forma, podemos presumir que moabitas y ammonitas fueron, al menos, arrojados del territorio israelita y firmemente mantenidos en jaque.

Ozías, que llegó al trono de Judá siendo un joven de 16 años (II R 15, 2) y que probablemente estuvo al principio eclipsado por su contemporáneo más antiguo (76), emergió pronto como total participante de este programa de agresión. Adquirió prestigio reparando las defensas de Jerusalén, reorganizando y rehaciendo el ejército y poniendo en práctica nuevas máquinas de asedio (77).

(74) Cf. Unger, *op. cit.*, pp. 91-93 para la discusión y las referencias.

(75) Cf. L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (trad. ingl. Thomas Nelson & Sons [1956]; ver índice). (Existen trad. en otras lenguas de este mismo Atlas).

(76) Algunos conjeturan (p. e. Albright, BP, p. 38), que el texto oscuro de II R 14, 28 alude a una expansión de Israel a expensas de Judá. Pero esto no es seguro.

(77) Ingenios destinados a proteger a los lanceros y arqueros, no ingenios balísticos, según Y. Yadin (Sukenik), BJPES, XIII, (1947), pp. 19-24 (que no he tenido a mano; pero cf. Albright, *op. cit.*, en la nota 61 p. 67).

También llevó a cabo operaciones ofensivas (II Cr. 26, 6-8). Apoyándose en la campaña de su padre, mantuvo el control de Edom y consolidó además su posición a lo largo de las rutas comerciales mediante operaciones contra las tribus árabes del noroeste (78). El puerto y las industrias de Esyón-Guéber (Elat) fueron abiertas una vez más (II R 14, 22). Se ha encontrado allí un sello, probablemente del hijo y corregente de Ozías, Yotam (79). El Négueb y el desierto del sur estuvieron del mismo modo bajo firme control de Ozías, al igual que regiones del norte y del este de la llanura filistea, donde se apoderó de Gat (tomada a Judá por Jazael), Yabne y Asdod. Aunque en la última parte de su reinado Ozías se vio atacado por la lepra (II R 15, 5) y forzado a delegar en Yotam el ejercicio público del poder, parece que fue el gobernante de hecho durante toda su vida.

A mediados del siglo octavo, las dimensiones de Judá e Israel estuvieron muy cerca de alcanzar la extensión del imperio salomónico. Dado que parecen haber sido explotadas al máximum todas las ventajas de la favorable situación en que el país se encontraba, se produjo una prosperidad desconocida desde Salomón. En paz mutua los dos Estados, y con todas las grandes rutas comerciales, norte-sur de Transjordania, norte de Arabia, a lo largo de la llanura litoral, hasta el interior del hinterland de los puertos fenicios, pasando una vez más a través de territorio detentado por israelitas, los peajes de las caravanas, junto con el libre intercambio de mercancías volcaron riqueza en ambos países. Probablemente se reanudó el tráfico comercial del mar Rojo y también la industria cuprífera de la Araba. Es casi seguro que Tiro, que aún no había concluido su gran período de expansión comercial, fue de nuevo incluido en el programa, mediante tratados, como en los días de Salomón y los omridas.

Todo esto dio como resultado una prosperidad tal como ningún israelita viviente podía recordar. Los edificios espléndidos y el lino marfil incrustado, de origen fenicio o damasceno, desenterrado en Samaría demuestran que no exagera Amós el lujo de que gozaban las clases altas de Israel (80). Judá era igualmente próspera. La población de ambos países alcanzó su mayor densidad en el siglo octavo, con muchas ciudades desbordando las murallas. La descripción del libro de las Crónicas (II Cr. 26, 10) sobre los esfuerzos de Ozías por desarrollar los recursos económicos y agrícolas de su país,

(78) LXX es más claro, leyendo *Minaioi* (Me'umim) en vez de «ammonitas» (difícilmente exacto en este contexto). Cf. Rudolph, *op. cit.*, pp. 282, 285.

(79) Cf. N. Glueck, BASOR, 79 (1940), pp. 13-15; *ibid.*, 72 (1938), pp. 2-13.

(80) Acerca de las excavaciones de Samaría, cf. las referencias en la nota •líi, supra. La mayoría de las marfiles datan del siglo octavo. El espléndido sello de jaspe de «Sema, siervo de Jeroboam», encontrado en Meguiddó, pertenece también a este período, así como otros muchos; cf. Wright, BAR, pp. 159 ss.

especialmente en el Négueb, está corroborada por el hecho de que el Négueb fue más densamente poblado en este tiempo que en ningún otro desde que comenzó la historia de Israel (81). También la arqueología revela que florecieron notablemente industrias de varias clases (p. e. la del tejido y el tinte en Debir) (82). En pocas palabras, que cuando los reinos de Israel y Judá llegaron a la mitad del siglo octavo de su existencia, se encontraban mejor que nunca habían estado antes. Fue, aparentemente al menos, un tiempo de gran optimismo y de gran confianza en las promesas de Dios para el futuro.

3. *La enfermedad interna de Israel. El período de los profetas clásicos.* La descripción más bien espléndida que se acaba de hacer debe ser contrapesada, con todo, con otra mucho menos hermosa. Esta segunda se obtiene de la lectura del libro de Amós y del libro de Oseas, que dan una visión interior de la sociedad israelita contemporánea y ponen en claro que, por lo menos el Estado del norte, a pesar de las apariencias saludables, se hallaba en un avanzado estado de descomposición social, moral y religiosa. La prosperidad del siglo octavo era, de hecho, la última reanimación de una enfermedad mortal.

a. *Desintegración social en el norte de Israel.* Por desgracia no sabemos casi nada de la administración del Estado de Jeroboam. Los ostraca de Samaría (un grupo de 63 talones de porte que acompañaban a los cargamentos de aceite y vino recibidos en la corte, probablemente como pago de tributos) (83) parecen indicar un sistema administrativo copiado del de Salomón. Sin embargo, no podemos decir qué cargas fiscales o de otras clases imponía el Estado a sus ciudadanos. Es cierto, con todo, que la suerte de los ciudadanos modestos era innecesariamente dura y que el Estado hizo poco o nada por aliviarla. La sociedad israelita, tal como Amós nos permite verla, estuvo marcada por odiosas injusticias y brutal contraste entre extremos de riqueza y de pobreza. El agricultor pequeño, cuyo estado económico era, en el mejor de los casos, limitado, se encontraba a menudo a merced de los prestamistas y en las calamidades graves —una sequía, un fallo de la cosecha, cf. Amós 4, 6-9— expuesto al juicio hipotecario y al embargo, si no al servicio de esclavo. El sistema, que era ya en sí duro, se hizo aún más áspero por el ansia

(81) ¡Desde la edad patriarcal (MBI)! Cf. N. Glueck, BASOR, 152 (1958), pp. 18-38; 149 (1958), pp. 8-17 y referencias a precedentes artículos en BASOR, 145, 142 138, 137, 131.

' (82)' Cf. Alb'right, AASOR, XXIXXII (1943); ver el índice.

(83) Parecen proceder de un área que corresponde a la de los distritos de Salomón, y que han de datarse en el reinado de Jeroboam II; cf. Albright ARI, pp. 141 ss., 160, y las referencias; E. O' Doherty, «The Date of the Ostraca of Samaría» (CBQ, XV [1953], pp. 24-29). Otros (p. e. Alt, *op. cit.* [en la nota 49], pp. 56-59), los consideran como recibos de propiedad de la corona (lo que es posible), y los fechan en la última parte del siglo noveno (lo que es probable). Para una conveniente discusión, cf. Wright, BAR, p. 158.

de riqueza que se aprovechaba sin piedad de las fianzas dadas por los pobres para aumentar sus dominios, recurriendo a menudo a prácticas astutas, a la falsificación de pesos y medidas y a varias trampas legales para conseguir susfines (Amós 2, 6 s.; 5, 11; 8, 4-6) (84). Dado que los jueces eran venales, las prácticas poco honradas se extendieron por todas partes (Amós 5, 10-12) dejando a los pobres sin defensa. Eran robados y desposeídos en número creciente. La verdad es que en este tiempo la estructura social distintiva de Israel había perdido por completo su carácter. Había sido inicialmente una federación tribal formada en pacto con Yahvéh; aunque en sus primeros días había conocido abundantes trasgresiones de la ley y violencias, su estructura social estaba unificada, sin distinciones de clases; en ella la base de toda obligación social era el pacto con Yahvéh y todas las controversios eran juzgadas por la ley del pacto. Ahora todo esto había cambiado. El nacimiento de la monarquía, con la consiguiente organización de la vida bajo la corona, había transferido la base efectiva de la obligación social al Estado, y junto con el aburguesamiento de la actividad comercial había creado una clase privilegiada, había debilitado los lazos de tribu y destruido la solidaridad característica de sociedades tribales. Por otra parte, la absorción de numerosos cananeos, que no estaban integrados en el sistema tribal, y cuyo fondo histórico era feudal, habían proporcionado a Israel una masa de ciudadanos con escasa comprensión de la alianza o de la ley de la alianza. Estas tendencias, nacidas en los días de David y Salomón, continuaron su avance irrefrenable, a despecho de protestas y revoluciones. En el siglo octavo, aunque el yahvismo continuaba siendo la religión nacional, sirviendo de base a la alianza con Yahvéh, la ley de la alianza había llegado a significar muy poco en la práctica. La sociedad de Israel había perdido su estructura ancestral, pero no había hecho la paz con ninguna otra.

b. *Descomposición religiosa en Israel del norte.* Lo que se acaba de decir conduce a sospechar que la desintegración social se dio la mano con la descomposición religiosa. Y así fue. Aunque los grandes santuarios de Israel estaban en plena actividad, repletos de adoradores y pródigamente provistos (Amós 4, 3 s.; 5, 21-24), es evidente que el yahvismo no se mantenía ya en su forma pura. Muchos de los santuarios locales eran sin duda abiertamente paganos; el culto de la fertilidad, con sus ritos envilecedores, era practicado en todas partes (Os. 1-3; 4, 6-14). Es significativo que los ostraca de Samaría consten casi por entero de varios nombres compuestos tanto

(84) Parece cierto que subyace una cierta ficción legal bajo el vender «al **necesitado por** un **par** de sandalias» (Amós, 2, 6); cf. E. A. Speiser, BASOR, **17 (1940), pp. 15-20.**

con Ba'al como con Yahvéh (85). Aunque en algunos de estos casos Ba'al (Señor) puede haber sido tan sólo una apelación de Yahvéh (cf. Os. 2, 16), se concluye inevitablemente que muchos israelitas eran adoradores de Ba'al (en la Judá contemporánea no se consintieron semejantes nombres). Se debe recordar que la purga de Jehú había sido dirigida contra el Ba'al de Tiro y no desarraigó los paganismos nativos, ni siquiera se lo propuso seriamente. Aunque no tenemos medios de precisar hasta qué grado, parece que incluso la religión oficial del Estado había asimilado ritos de origen pagano (Amós 2, 6 s.; 5, 26; Os. 8, 5 s.) y, lo que era peor, había atribuido al culto la función enteramente pagana de apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios en orden a asegurar la paz del *status quo.*

De un yahvismo tan diluido, apenas podía esperarse que tuviera un sentido penetrante de la ley de la alianza o de castigos efectivos por su incumplimiento. Siendo los sacerdotes de los santuarios locales paganos o semipaganos, ciertamente no lo tenían. Cuanto al clero del culto estatal, hubo oficiales y grandes hombres de Estado que ni lo reprocharon ni lo favorecieron (Amós 7, 10-13). Lo más sorprendente es que no parece que le hayan hecho ningún reproche efectivo los órdenes proféticos, que nunca en el pasado habían vacilado en resistir al Estado en nombre de Yahvéh. Parece que la mayor parte de ellos capitularon por completo y abdicaron de su oficio. Lo único que cabe suponer es que, habiendo resistido a Jezabel hasta la muerte, y habiendo visto logrados sus deseos inmediatos, mediante la purga de Jehú, se dieran por contentos con facilidad y, ciegos al hecho de que el paganismo permanecía todavía, y alegrándose del resurgimiento de Israel, hubieran puesto su fervor patriótico al servicio del Estado y le hubieran dado su bendición en nombre de Yahvéh; incapaces de criticarlo, sus oráculos nacionales contribuyeron al contento general. Parece, en efecto, que como grupo se habían hundido en la corrupción general y se habían convertido en esclavos del momento, profesionales interesados ante todo en sus gratificaciones (Amós 7, 12; Mi. 3, 5), que eran mirados con amplio desdén.

No obstante, se nota que la situación de Israel, aunque corrompida, era una situación de optimismo. Esto lo provocaba en parte el orgullo por la fuerza de la nación, por el horizonte internacional entonces despejado, pero también en parte por la fe en las promesas de Yahvéh. La verdad es que se había producido una desviación interior en esta fe de Israel. Los hechos gratuitos de Yahvéh para con Israel, eran indudablemente recitados con ansiedad en el culto y su alianza con él periódicamente ratificada; pero parece (Amós 3, 1 s.; 9, 7) que esto era mirado como garantía de la protección de

(85) La proporción es solamente de, más o menos, un 7 a 11 a favor de los nombres formados con Yahvéh; cf. Albright, ARI, p. 160.

Yahvéh a la nación para todo el tiempo por venir, habiendo sido profundamente olvidada la obligación moral impuesta por el favor de Yahvéh (cf. Amós 2, 9-12) y las estipulaciones de la ley de la alianza. En verdad, parece que una rememoración mal orientada de la alianza patriarcal, que consistía en las incondicionales promesas de Yahvéh para el futuro, había suplantado prácticamente a la alianza sinaítica en la mente popular. La obligación de la alianza era concebida (y en una medida tal que llegó a perder por entero su significado) como un asunto meramente cúltico, cuyas exigencias podían ser cumplidas —y en opinión de Israel estaban cumplidas— mediante un prolijo ritual y un lujoso sostenimiento de los templos nacionales. Cuando al futuro, Israel esperaba la venida del Día de Yahvéh. El origen de este concepto, que es mencionado por primera vez en Amós 5, 18-20, pero que era ya en el siglo octavo una esperanza popular, es oscuro y debatido (86). Es probable que cuando Israel evocaba en el culto los grandes días de la intervención victoriosa de Yahvéh en el pasado —en el éxodo, la conquista y las guerras, santas de los jueces— naciera la expectación de un día por excelencia que estaba por venir, en el que Yahvéh intervendría en favor de Israel y realizaría sus promesas a los patriarcas. Aunque todavía seguían en pie todos los conceptos fundamentales de la fe de Israel —elección, alianza, promesa— estaban intrínsecamente prostituidos. El yahvismo estaba en peligro de convertirse en una religión profana.

c. *La protesta profética: Amós y Oseas.* En esta coyuntura aparecieron en el escenario de la historia de Israel los dos primeros de aquella serie de profetas cuyas palabras nos han sido conservadas por la Biblia: Amós y Oseas. Aunque fueron hombres de cuño completamente distinto, y aunque sus mensajes en algunos aspectos fueron marcadamente diferentes, ambos atacaron los abusos de la época de una manera que se hizo clásica. De la carrera de Amós, que comenzó a hablar alrededor de la mitad del siglo octavo (87), sabemos solamente los siguientes hechos: que procedía de Téqoa, en el borde del desierto de Judá (Amós 1, 1), que no era miembro de los órdenes proféticos, sino un simple pastor, cuya única prueba de autenticidad era un tremendo sentido de haber sido llamado a

(86) Mi posición es, esencialmente, la de W. Eichordt, *Thologie des Alten Tcstaments,* vol. I (Stuttgart, Ehrenfried Klotz Verlag, 1957[a]), pp. 310-313. Para un reciente resumen y discusión, cf. L. Cerny, *The Day of Tahweh and Some Relevant l'roblems* (Praga, Philosophical Faculty of Charles University, 1948). Ver también (i. von Rad, «The Origin of the Concept of the Day of Yahweh» (JSS, IV [1959], pp. 97-108), que acentúa la importancia de la Guerra Santa, en conexión con esto.

(87) Morgenstern, *Amas Studies* I *(op. cit.* en la nota 45) pp. 161-179 se aventura a colocarlo justamente en 752/1. Aunque no se puede estar de acuerdo con muchas de las deducciones de Morgenstern, la fecha puede ser no equivocada. **Kl núcleo de los** oráculos de Amós fue pronunciado al final del reinado de Jerobam.

hablar la palabra de Yahvéh (7, 14 s.; 3, 1-8) (88); que su ministerio, en gran parte al menos, discurrió dentro de los términos del Estado del norte, y que habiendo arribado en una ocasión al templo real de Betel, se le prohibió seguir hablando allí (7, 10-17). El mensaje de Amós fue un ataque devastador contra los males sociales de la época, particularmente contra la crueldad y la falta de honradez con que los ricos habían derribado a los pobres (2, 6 s.; 5, 10-12; 8, 4-6), pero también contra la inmoralidad, la búsqueda afanosa de riqueza que había minado el carácter nacional (2, 7 s.; 4, 1-3; 6, 1-6), todo lo cual era considerado por él como pecados que Yahvéh castigaría con toda seguridad. Aunque Amós nunca mencionó la alianza mosaica (la palabra alianza había adquirido resonancias que él no quería manejar) es claro (2, 9-12) que valoraba el pecado nacional a la luz de la tradición del éxodo y lo encontraba doblemente atroz. Atacaba la idea de que la elección de Israel por parte de Yahvéh garantizara su protección (1, 2; 3, 1 s.; 9, 7) o que las obligaciones de la alianza pudieran ser sustituidas por una mera actividad cúltica (5, 21-24), declarando que, en realidad, el culto de Israel se había convertido en un lugar de pecado, en el que Yahvéh no estaba presente (4, 4 s.; 5, 1-6). Amós no alimentaba ninguna esperanza para el reino del norte. O más bien, ofrecía esperanza sólo con la condición de un arrepentimiento sincero (5, 4; 6, 14 s.) del que no veía ninguna traza. Por tanto, declaró que Israel no se salvaría de una ruina total futura (5, 2; 7, 7-9; 9, 1-4, 8 a); el día esperado de Yahvéh sería el día terrible del juicio divino (5, 18-20). Hay que notar que en todo esto, Amós no promovió ninguna revolución contra el Estado, como habían hecho sus predecesores; aunque se le acusó de ello (7, 10-13), su indignada recusación está comprobada por los hechos (vv. 14 y s.). Amós no predicó la revolución porque creía que la curación de Israel estaba más allá de toda posibilidad: Yahvéh, y sólo Yahvéh, ejecutaría la venganza.

Cuanto a Oseas, aunque el núcleo de sus oráculos se refiere al período caótico que va a ser descrito en el capítulo siguiente, su carrera comenzó igualmente (Os. 1, 4) durante el remado de Jeroboam, sólo algo posterior, pues, o acaso simultánea con la de Arnés. Ciudadano del Estado del norte, parece que Oseas llegó a su vocación a través de una trágica experiencia doméstica (1-3). Aunque es

(88) Algunos sostienen que Amós y otros profetas eran funcionarios del culto: p. e. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, Almqvist y Wilsells, 1943), p. 87; A. Haldar, *op. cit.*, p. 112; M. Bic, VT, I (1951), pp. 293-296. Pero cf. A. Murtonen, VT, II (1952). pp. 170 ss.; H. H. Rowley, «Was Amós a Nabi»? *(Festschrift Otto Eissfeldt,* J. Flück, ed. (Halle, M. Niemeyer [1947], pp. 191-198), etc. Esto no excluye, naturalmente, que algunos profetas provinieran de las nías de los *nebi'im* o del personal cúltico.

imposible tener seguridad (89), parece que su mujer, a la que él amaba mucho, le había traicionado, entregándose a una vida inmoral, si no ya a la prostitución sagrada; aduciendo la caída de su esposa, se vio obligado a divorciarse de ella. Esta experiencia ayudó indudablemente a dar al mensaje de Oseas su forma característica. Describiendo el vínculo de la alianza como un matrimonio, declaró que Yahvéh, como «esposo» de Israel esperaba de ella la fidelidad que un hombre espera de su mujer, pero que Israel, al adorar a otros dioses, había cometido «adulterio» y por tanto tenía que arrostrar el «divorcio», la ruina nacional (2, 2-13). Oseas censuró el culto de Ba'al, el culto paganizado de Yahvéh, y toda la corrosión moral que el culto pagano llevaba consigo (4, 1-14; 6, 8-10; 8, 5 s.), declarando que Israel, habiendo olvidado los actos gratuitos de Yahvéh (11, 1-4; 13, 4-8) no era ya su pueblo (1, 9). Dado que no vio señales de penitencia verdadera (5, 14-6, 6; 7, 14-16) creyó, como Amós, que la nación estaba condenada (7, 13; 9, 11-17). Es cierto que nació en él la esperanza de que así como había perdonado y rehabilitado al parecer a su propia esposa (cap. 3), también Yahvéh, en su infinito amor perdonaría un día a Israel y restablecería el vínculo de la alianza (2, 14-23; 11, 8-11; 14, 1-8). Pero esto se hallaba más allá del inevitable desastre que estaba a punto de abatirse sobre la nación.

d. *El puesto de los profetas en la historia de la religión de Israel.* Dado que el movimiento, del cual Amós y Oseas fueron los primeros representantes, se iba a prolongar cerca de tres siglos, influenciando de un modo profundo el curso entero de la historia de Israel, es necesario, llegados a este punto, decir unas cuantas palabras relativas a su naturaleza. Los profetas clásicos representan en verdad un fenómeno nuevo en Israel. Ellos no fueron, ciertamente, los pioneros espirituales, concretamente los descubridores del monoteísmo ético, que tan repetidamente se ha dicho que fueron. Aunque no puede ser discutida la originalidad de su contribución, no eran, con todo, innovadores, sino reformadores, que se mantuvieron dentro de la corriente principal de la tradición de Israel y adaptaron aquella tradición a una situación nueva.

Es verdad que a los profetas clásicos les repugnaba la venalidad de los profetas profesionales; persuadidos de que sus oráculos optimistas no representaban la palabra de Yahvéh, rompieron ásperamente con los órdenes proféticos, los desautorizaron y los denunciaron (Amós 7, 14; Mi. 3, 5, 11; Jr. 23, 9-32). Eran, por otra parte, en ciertos aspectos esencialmente diferentes de los primeros profetas extáticos. Los profetas clásicos, aunque realizando a menudo sus

(89) No podemos entetrenernos aquí en la discusión de esta cuestión; cf. los comentarios. Para el mejor resumen de la discusión, ver H. H. Rowley, «The Marriage of Hosea» (BJRL, 39 [1956], pp. 200-233), cuya postura se ha adoptado ac|iií en lo esencial.

profecías por medios miméticos, como sus predecesores habían hecho (p. e. Is. 20; Jr. 27, 28. Ez. 4, 5; cf. I R 22, 1-28), y aunque dados a profundas experiencias síquicas (Amós, 7, 1-9; Is. 1; Ez. 1, etc.), no eran, en sentido propio, extáticos, sino que por el contrario, entregaban sus mensajes en forma de pulidos oráculos poéticos, generalmente de la más alta calidad literaria. Estos oráculos eran pronunciados en público; transmitidos, naturalmente, tal como se les recordaba, y recopilados a través de un complejo proceso de transmisión oral y escrita, dieron origen a los libros proféticos tal como nosotros los conocemos (90). Por otra parte, aunque sabemos que ciertos profetas consiguieron círculos de discípulos (p. e. Is. 8, 16), no profetizaron en grupos, sino solos. Además, aunque pronunciaron sus mensajes en los santuarios, y emplearon frecuentemente terminologías cúlticas, y aunque algunos de ellos pertenecían a las filas clericales, no actuaron como personal adscrito al culto (91). Eran hombres de todos los estratos sociales, que habían sentido el impulso de la palabra de Yahvéh y que a menudo —probablemente siempre— habían llegado a su vocación a través de alguna experiencia de su llamada. Finalmente, aunque, como sus predecesores, intervinieron con libertad en la suerte del Estado y trataron continuamente de influenciar su política, nunca, por lo que sabemos, se entregaron a una actividad revolucionaria.

Al mismo tiempo, es evidente que los profetas clásicos continuaron la tradición de sus predecesores. Eran llamados con el mismo título (nabi), llenaban la misma función de declarar la palabra de Yahvéh y encerraban sus oráculos en las mismas fórmulas. En realidad, las semejanzas eran tan grandes que se hacía difícil distinguir un profeta «verdadero» de los profesionales con un examen externo (Jr. 27, 28; Dt. 18, 20-22). Amós fue, en su tiempo, confundido con uno de ellos (7, 12). Los profetas clásicos, además, tenían muchos puntos comunes con sus predecesores: por ejemplo el disgusto por las implicaciones extranjeras, o la idealización de las tradiciones del pasado y la tendencia a criticar el presente a la luz de esas tradiciones (Amós 2, 9-12; Os. 11, 1; 12, 9 s.; 13, 4 s.; Jr. 2, 2 s.). Lo que es mucho

(90) Aunque la transmisión oral tuvo aquí el papel principal, el proceso escrito comenzó, ciertamente, desde muy pronto, a veces de propia mano del profeta; cf. especialmente G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects qf the Hebrew Prophets (Uppsala Universitets Arsskift,* 1948; 10); también S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (Oslo, J. Dybwag, 1946); H. Birkeland, *Zum hebraischen Traditionswesen* (Oslo, J. Dybwad, 1938).

(91) Algunos profetas (p. e. Nahúm) pudieron ser realmente profetas cúlticos. Pero los profetas clásicos, como grupo, no pueden ser considerados, ciertamente, como funcionarios del culto; cf. H. H. Rowley, JSS, I (1956), pp. 338-360. Del mismo modo, aunque quizá acentuando demasiado la oposición entre profelismo y culto, R. Hentschke, *Die Slellung der vorexilischen Schriftpropheten zun Kultus* (H/.AW, 75 | I!>57|). Ver también A. González, «Reyes, Profetas y Sacerdotes».

más importante, los puntos básicos de la crítica profética clásica —la adoración de los dioses extranjeros y la violación de la ley de la alianza— eran precisamente los puntos atacados por el profetismo anterior. Baste sólo recordar el reproche de Natán a David o la denuncia de Elias a Ajab por el crimen contra Nabot, o la guerra santa de Elias contra el Ba'al de Tiro, para ver que los profetas clásicos no fueron los primeros en descubrir que Yahvéh pedía una conducta recta ni los primeros en insistir que sólo él debe ser adorado. En ambas cosas eran herederos de una tradición que se remontaba en el pasado, en una línea ininterrumpida —a través de hombres como Miqueas ben Yimlá, Elias, Ajías de Silo, Natán y Samuel— hasta el orden anfictiónico de la alianza del primitivo Israel.

Los profetas representan un movimiento de reforma cuyo propósito era reavivar la memoria de la ahora ampliamente olvidada alianza sinaítica. Eran, en un sentido verdadero, la puesta en marcha de una nueva implantación de la tradición carismático-anfictiónica, una tradición que hacía largo tiempo se había convertido en letra muerta en la sociedad secular y, dado que los órdenes proféticos perdieron progresivamente su camino, una letra muerta también para ellos; como Yahvéh había venido una vez a su pueblo a través de jueces designados por su espíritu, así ahora venía a su encuentro, en una terrible situación, a través de sus siervos los profetas, no ya para llevar a cabo sus hechos poderosos contra sus enemigos, sino para hablar con ellos de los hechos poderosos que se proponían hacer del juicio. Todo el ataque profético está arraigado y fundado en la tradición de la alianza mosaica. Rechazaron la noción de que el Estado de Israel, como pueblo de Yahvéh, estuviera basado, al modo pagano, en la sangre, la tierra y el culto, o que la alianza de Yahvéh le hubiera ligado a él para el futuro de un modo incondicional o que la obligación religiosa podía ser desempeñada por una ocupación religiosa. En vez de ello, apoyándose en la tradición del éxodo, encontraron la base de la existencia de Israel en el favor preveniente de Yahvéh para su pueblo y en el solemne compromiso de este pueblo de aceptar su supremo dominio, no teniendo nada que ver con ningún otro dios y obedeciendo estrictamente su ley rigurosa en todo asunto con los hermanos en la alianza. Su ataque dio nueva vida a las cláusulas de la alianza mosaica. Los profetas hicieron de la alianza la pauta de la sociedad israelita y, siendo la sociedad israelita lo que era, brotó de ella un mensaje de juicio: Yahvéh actuaría contra sus súbditos rebeldes como acusador y como juez. Pero, paradójicamente, cuando los profetas anunciaron la sentendia divina i'ue cuando el elemento de promesa inherente a la fe de Israel, ese elemento al que ellos no podían someterse ni aceptar en su forma popular, comenzó a rebasar los límites de la nación existente para tender hacia el futuro y adquirir nuevas dimensiones.

El siglo octavo en Israel llegó a su punto medio con una nota de estridente disonancia. El Estado de Israel, externamente fuerte, próspero y confiado en el futuro, estaba intrínsecamente corrompido y enfermo, más allá de toda cura posible. Se abría paso al exterior la penosa sensación, proclamada por Amós y Oseas, pero compartida con seguridad por otros, de Israel había concluido, de que la fe de Israel no podía estar por mucho tiempo en paz con Israel, de que, por lo que al Estado del norte concernía, Yahvéh se había alejado por completo de su pueblo. Como veremos, el veranillo de San Martín no tardaría en pasar; de hecho Israel había comenzado a morir. Hay que agradecer, en primer lugar, a los profetas, el que, cuando el Estado del norte caminaba hacia su tumba, para ser seguido más tarde por su hermano del sur, la fe de Israel recibiera una nueva infusión de vida.

\

# Cuarta Parte

## LA MONARQUÍA (Continuación)
## CRISIS Y DERRUMBAMIENTO

*Capítulo 7*

# EL PERIODO DE LA CONQUISTA ASIRÍA

## Desde la mitad del siglo octavo hasta la muerte de Ezequías

En el tercer cuarto del siglo octavo Israel se vio enfrentado con circunstancias que alteraron decisiva y permanentemente su situación. Hasta aquí hemos trazado la historia de dos naciones independientes. Aunque habían mantenido guerras continuas con sus vecinos, y en ocasiones habían sido subyugadas, nunca habían perdido su autodeterminación política, y su suerte, aunque afectada por el curso de los acontecimientos mundiales, no había dependido nunca del capricho de imperios lejanos, a no ser de una manera indirecta. La verdad es que la historia entera de Israel a lo largo de los 500 años de su existencia como pueblo, se había extendido en un período vacío de grandes potencias. No había existido ningún imperio que fuera capaz de perturbarle profunda y permanentemente. En consecuencia, Israel nunca conoció una emergencia que no pudiera dominar de alguna manera, y así sobrevivir. A partir de la mitad del siglo octavo, ya no se volvería a repetir este caso. Asiria emprendió firmemente el camino hacia el imperio y la nube largo tiempo sombría sobre el horizonte se desató en una tormenta que barrió de delante de sí como hojarasca a los pueblos pequeños. El reino del norte se resquebrajó ante la ráfaga y fue arrasado. Aunque Judá logró sobrevivir durante siglo y medio, prolongando su existencia más que la misma Asiria, no conoció nunca, excepto durante un breve intervalo la independencia política. Ahora vamos a ocuparnos de la historia' de estos años trágicos.

Nuestra principal fuente de información es, una vez más el libro de los Reyes, junto con datos complementarios suministrados por el libro de las Crónicas. Las memorias de los reyes asirios, que son desacostumbradamente abundantes en este período que ahora estudiamos, aclaran en muchos puntos la narración bíblica y acudiremos a ellas de vez en cuando. Una valiosa luz adicional proviene, desde luego, del libro de Isaías, junto con el de Miqueas y -para los comienzos de este período— el de Oseas.

## A. EL AVANCE ASIRIO: CAÍDA DE ISRAEL Y SOMETIMIENTO DE JUDA

1. *Comienzos del derrumbamiento de Israel.* Con la muerte de Jeroboam (74-6) la historia del reino del norte se convierte en un relato de duros desastres. Su dolencia interna apareció claramente al descubierto; Israel se encontró despedazado por la anarquía en el preciso momento en que estaba llamado a enfrentarse con la amenaza más grave de toda su historia: el resurgimiento de Asiria. En menos de 25 años Israel fue borrado del mapa.

a. *El resurgimiento de Asiria: Tiglat-piléser III.* Asiria codiciaba las tierras allende el Eufrates a causa de su valiosa madera y de sus recursos minerales y, también, porque eran paso obligado para Egipto, el sureste de Asia Menor y el comercio del Mediterráneo. Este es el motivo por el que los ejércitos asirios hicieron durante más de un siglo campañas periódicas hacia el oeste. Hasta ahora, sin embargo, el poder asirio había estado fundamentado sobre débiles bases y seriamente amenazado por rivales, de tal suerte que no le fue posible llevar a cabo sus conquistas de un modo ordenado, resultando así su historia una sucesión de avances y retrocesos. Uno de estos últimos permitió a Israel su postrer respiro. Pero el golpe de gracia estaba encima; Asiria había empezado a conquistar, ocupar y gobernar.

El inaugurador de este período de la historia asiria, y el verdadero fundador de su imperio, fue Tiglat-piléser III (745-727), gobernante excepcionalmente fuerte y hábil. Al subir al trono tuvo que afrontar la tarea de restablecer el poderío asirio contra los pueblos arameos (caldeos) de Babilonia en el sur, y contra el reino de Urartu en el norte, así como llevar a cabo las posibilidades de Asiria por el oeste. Mediante una serie de pasos, en cuya descripción detallada no nos podemos detener, fueron conseguidos todos los objetivos. Babilonia fue pacificada; al final de su reinado (729), después de algunos disturbios allí ocurridos, Tiglat-piléser -ocupó personalmente el trono de Babilonia, gobernando con el nombre de «Pulu». Sardur II, rey de Urartu, fue afrentosamente derrotado junto con sus aliados, al oeste del Eufrates, y posteriormente asediado en su propia capital; Urartu, con su territorio disminuido, dejó de ser un rival peligroso de Asiria. Ulteriores campañas contra los medos en el norte del Irán llevaron a los ejércitos asirios hasta la región de los Montes Demavend (Bikni), al sur del Mar Caspio.

Mucho antes de que estos planes fueran llevados a término, Tiglat-piléser se ocupó del sometimiento del oeste, efectuando el 743, y en los años siguientes, diversas campañas contra Siria. Al principio se le enfrentó una coalición a cuya cabeza estaba Azrían

de Yeudí (1). Probablemente este no fue otro que Azarías (Ozías) de Judá. Numerosos especialistas, seguramente a causa de las dificultades cronológicas, y porque según parece el encuentro tuvo lugar en el norte de Siria, han supuesto que este Azrían era jefe de un pequeño Estado de aquella área. Pero por una parte no conocemos nada acerca de tal Estado, y por otra admitir dos Judas, cada uno con un rey llamado Azarías, es pedir demasiadas coincidencias (2). Lo probable es que Ozías, aunque anciano e incapacitado por la lepra, como jefe (después de la muerte de Jeroboam) de uno de los pocos Estados firmes que aún quedaban en el oeste, comprendió el peligro y tomó el mando para salirle al encuentro, como había hecho Ajab un siglo antes. Falló, sin embargo, el intento de detener el avance asirio. En 738, si no ya antes, Tiglat-piléser había sometido a tributo a la mayor parte de los Estados de Siria y norte de Palestina, incluyendo Jamat, Tiro, Biblos, Damasco e Israel. Es probable que Ozías muriera (ca. 742) antes de que las represalias asirias pudieran alcanzarle.

Las campañas de Tiglat-piléser se diferenciaron de las de sus predecesores en que no eran expediciones militares para obtener tributos, sino conquistas permanentes. Para consolidar sus posesiones, Tiglat-piléser adoptó una política que aunque no totalmente nueva, nunca había sido aplicada hasta entonces con tanta fuerza. No contento con recibir tributo de los príncipes nativos y castigar sus rebeliones con represalias brutales, cuando ocurría una rebelión Tiglat-piléser deportaba, como norma, a los delincuentes e incorporaba sus tierras al imperio como provincias, esperando ahogar de este modo todo sentimiento patriótico capaz de alimentar la resistencia. De esta política, firmemente practicada por Tiglat-piléser y aceptada por todos sus sucesores, tuvo que aprender Israel, a su costa, el significado.

b. *Anarquía política en Israel* (II R 15, 8-28). Ni siquiera una nación fuerte y guiada por los más selectos gobernantes hubiera podido sobrevivir a las dificultades que le estaban reservadas. Y, ciertamente, Israel no era esta nación. Por el contrario, debatiéndose en la agonía de una anarquía desenfrenada, había acabado virtualmente de actuar como nación. Durante los diez años que siguieron a la muerte de Jeroboam, había habido cinco reyes, tres de los cuales habían ocupado el trono violentamente y sin tener ninguno de ellos el menor pretexto de legitimidad. Zacarías, hijo de Jeroboam, fue asesinado después de un reinado de unos seis meses (746-745) por

(1) Pritchard, ANET, pp. 282. ss., para el texto.

(2) Cf. E. **R.** Thiele, *The Mysterous Numbers of the Hebrew Kings* (University of Chicago Press, 1951), pp. 75-98; *idem,* JNES (1944), pp. 1955-165; Albright, **BASOR,** 100 (1945), p. 18; M. F. *XJnger, Israel and the ArameansofDamascus* **(Londres** James Clarko & Company, Ltd., 1957), pp. 95-98.

Sal.lum hijo de Yabés, quien a su vez fue eliminado antes de un mes por Menajem ben Gadí quien, según parece, tuvo el apoyo de la que en otro tiempo fue capital, Tirsá. Qué fue lo que motivó este golpe —si la ambición personal, miras políticas o rivalidades locales— es desconocido; pero en todo caso, sumergieron al país en una guerra civil de indecible atrocidad (v. 16).

Fue Menajem (745-738) quien pagó tributo a Tiglat-piléser cuando éste avanzó hacia el oeste (3). El tributo, que fue muy duro, fue allegado por medio de impuestos per capita, recaudados entre todos los hacendados de Israel (4). Aunque probablemente Menajem tuvo poco lugar a opción en el asunto, parece (v. 19) que sometió voluntariamente la independencia de su país, esperando que la ayuda de Asirla le afirmaría en su inestable trono. Esto fue ciertamente ofensivo para los israelitas patriotas, y por tanto, cuando al poco tiempo Menajem fue sustituido por su hijo Pecajías (738-737), este fue muy pronto asesinado por uno de sus oficiales, Pecaj ben Remalías, que ocupó el trono (5). Aparte otros motivos que puedan haber intervenido, este fue el golpe que cambió la política nacional. Es posible (cf. Is. 9, 8-12) que Resin, rey de Damasco, y algunos filisteos, intentando organizar la resistencia contra Asiria y encontrando a Menajem contrario a la coalición, hubieran atacado a Israel y apoyado quizá a Pecaj como posible colaborador de sus planes (6). Si acudieron o no los confederados a la ayuda egipcia, como sucedió posteriormente (II R 17, 4), no lo sabemos, pero es posible (cf. Os. 7, 11; 12, 1). En todo caso, tan pronto como Pecaj subió al trono, se constituyó en el jefe de la coalición antiasiria. Esto le llevó pronto a la guerra con Judá, y puso en movimiento la marcha final hacia el desastre.

c. *Desintegración interna de Israel.* Aunque la confusión antes descrita fue algo más que un mero síntoma de derrumbamiento interno, fue por lo menos, eso. En efecto, Israel estaba in extremis. La nave del Estado, agrietada por todos sus costados, sin brújula ni timonel competente, y con su tripulación desmoralizada, se estaba hundiendo. Las palabras de Oseas, de quien hemos hablado en el

(3) Cf. II R 15, 19 ss., y la inscripción de Tiglat-piléser (Pritchard, ANET, p. 283). La Biblia le llama «Pul», bajo cuyo nombre gobernó en Babilonia. Este incidente es fechado, en general, en 738, aunque pudo haber sucedido un poco antes; el texto no lleva fecha; cf. Thielke, *ibid.*

(4) Se ha calculado que este impuesto afectó a unos 60.000 propietarios de tierras; cf. J. A. Montgomery, *The Books of Kings,* (ICC, 1951), pp. 450 ss.

(5) El nombre del rey, y el de su asesino, eran iguales. Se ha insinuado (A. M. Honeyman, JBL, LXVII [1948], p. 24) que Pecaj usurpó el trono y el nombre de su predecesor. Isaías (cap. 7, 4 ss., 9; 8, 5) le llama siempre y únicamente «ben Remalías».

(6) De la misma manera, que más tarde, y por idéntico motivo, Pecaj y Kcsín determinaron deponer a Ajab (Is. 7, 5 ss.). Cf. R. B. Y. Scott, IB, V (1956), pp. 234 ss. Is. 9, 8-21 se refiere, claramente, a este período.

capítulo precedente, revelan la gravedad de la situación. Se puede ver en ellas un cuadro plástico de los complts y maquinaciones que desgarraron, cada una por su parte, el cuerpo político (p. e. Os. 7, 1-7; 8, 4; 10, 3 s.); del furioso ajuste de cuentas de la política nacional cuando de un modo o de otro, una u otra facción asumían el poder (p. e. 5, 13; 7, 11; 12, 1) y también ciertos vislumbres de un completo colapso de la ley y del orden, en el cual ni la vida ni la propiedad estaban seguros (p. e. 4, 1-3; 7, 1). Es evidente que los crímenes sociales que había denunciado Amós habían resquebrajado el edificio social, enfrentando a hermanos contra hermanos, clases contra clases, bandos contra bandos, hasta tal punto que Israel no se pudo mantener más tiempo como nación. La desaparición de la fuerte mano de Jeroboam, y la expansión de la amenaza asiria, no hizo sino poner al descubierto la extensión que ya había alcanzado la desintegración social. Al mismo tiempo, Oseas echaba en cara al paganismo, que había existido y continuaba existiendo, el haber producido so capa de religión, sus frutos más amargos en borracheras crápulas y libertinaje sexual, todo lo cual había corroído el carácter nacional (p. e. Os. 4, 11-14; 17 s.; cf. Is. 28, 1-4). En los escasos residuos de la rigurosa moral del yahvismo no había integridad, ni principios, ni fe común que pudiera proporcionar la base para una acción desinteresada e inspirada por el bien común.

Esta disgregación interna se expresaba a sí misma, y al mismo tiempo se agravaba, con la crisis política. Olvidada la alianza con Yahvéh, su poder cohesivo y sus sanciones, se dio rienda suelta a las envidias, rencores y un desenfrenado egoísmo. Los israelitas se lanzaron unos contra otros como caníbales (cf. Is. 9, 19 s.), demostrando una barbarie que hubiera extremecido incluso a los paganos (II R 15, 14; cf. Am. 1, 13). El Estado, nunca del todo asegurado, perdió completamente el control. Aunque Israel, falto de una tradición dinástica estable, fue siempre propenso a la revolución, conservó no obstante, con fidelidad, al menos en las apariencias, el caudillaje por designación divina y aclamación popular. Pero ahora incluso esto fue arrollado cuando unos tras otros escalaban el trono sin pretexto siquiera de legitimidad, caso que Oseas consideraba como un pecado contra Yahvéh y como señal de su ira contra la monarquía israelita como tal (vg. Os. 8, 4; 10, 3 s.) (7). Sin cohesión interna alguna, ni base teológica, el estado se encontró incapaz de una acción inteligente y ordenada; cada relevo en el gobierno llevaba la nave del Estado contra las rocas. No es sorprendente que Oseas —con

(7) Es probable (p. e. 9, 15; 13, 10 ss.) que Oseas considerara la realeza como una institución pecaminosa en sí misma. Aunque esto es discutido, se sitúa en la línea de un antiguo sentimiento (p. e. Jc. 8, 22 ss.; 9, 7-15; I S caps. 8 y 12). Cf. T. H. Robinson, *Die Zvoólf'Kleinen Propheten* (HAT, 1954[2]), pp. 38 ss., 51, etc.; K. Scllin, *Das Zwoljprophelenb'ttch* (I, KAT, 1929), pp. 100, 132, etc.

arrebato tal que rompe la descripción (vg. 9, 11-17; 13, 8-16)— pronunciase la perdición de Israel; Israel estaba ya perdido. La maravilla es que pudiera anticipar para más allá de esta ruina un nuevo e inmerecido acto de la gracia divina que reuniría a Israel de nuevo desde todos los desiertos de la catástrofe (2, 14 s.; 12, 9), curaría su incredulidad y restauraría una vez más el vínculo de la alianza entre el pueblo de Dios (2, 16-23; 14, 1-7). Aquí se hace ya visible el germen de la noción de nueva alianza y nuevo éxodo, tan importante en el pensamiento de los profetas posteriores y en el nuevo Testamento.

2. *Últimos días del reino de Israel* (737-721). Solamente a una inteligencia extraordinaria, que naturalmente nadie podía tener, le hubiera sido posible salvar a Israel en este trance desesperado. Pero sus jefes, en vez de manifestar inteligencia, demostraron una completa inhabilidad para dominar las realidades de la situación. Bajo Pecaj (737-732) (8) Israel dio un mal paso que hizo caer bajo su cabeza la ira de Asiria.

a. *La coalición arameo-israelita y sus resultados.* Pecaj, como se ha dicho, representaba aquel elemento israelita que anhelaba la resistencia contra Asiria; pronto llegó a ser, juntamente con Resín, rey de Damasco, el jefe de la coalición formada con este propósito. Los confederados deseaban, naturalmente, que Judá, regida en este tiempo por Yotam, hijo de Ozías (742-735) (9) se les uniese. Pero Judá, prefiriendo seguir una política independiente, rehusó. Pecaj y Resín, por tanto, no queriendo tener a su retaguardia un poder neutral y potencialmente hostil, tomaban medidas para someterle (II R 15, 37). En este punto, murió Yotam y fue sucedido por su hijo Ajaz, sobre quien descargó la fuerza del golpe. La coalición invadió Judá por el norte (10) y cercaron a Jerusalén (II R 16, 5) con la intención de deponer a Ajaz y colocar en su trono a un arameo, un cierto Ben Tabel (Is. 7, 6) (11). Mientras tanto, los edomitas, que habían estado sometidos a Judá durante la mayor parte del siglo octavo, reconquistaron su independencia y arrojaron a las tropas

(8) Los veinte años atribuidos a Pecaj (II R 15, 27) no pueden ser correctos, ya que Samaría cayó (721) antes de haber pasado veinte años desde que comenzó su reinado; cf. Albright, BASOR, 100 (1945), p. 22, nota 26, sobre este asunto.

(9) En los 16 años asignados a Yotam (II R 15, 33), se cuentan, por supuesto, los que estuvo como corregente con su padre, imposibilitado; cf. Albright, *ibid.*, p. 21, nota 23.

(10) El relato de la derrota de Ajaz de II Cr. 28, 5-8 se apoya, a pesar de sus exageraciones, en una tradición digna de fe; cf. W. Rudolph, *Chronikbücher,* (HAT,1955), pp. 289 ss. A. Alt, «Hosea 5, 8-6, 6» (cf. KS, II, pp. 163-187), con sidcra a Os. 5, 8 ss., como una reflexión sobre esta invasión.

(11) Táb'el (propiamente, Bét Táb'el) es conocido, por un texto asirio casi contemporáneo, como un país arameo, probablemente al norte de Transjortlania; cf. Albright, BASOR, 140 (1945), pp. 34 ss. Ben Tabel pudo ser hijo de Ozías, o Yotam, y de una princesa aramea.

de Ajaz de Elat (Esyón-Guéber) destruyendo la ciudad, como demuestra la arqueología. No podemos decir si esta liberación fue conseguida con ayuda aramea como lo afirma II R 16, 6 (TM), o por lo edomitas mismos, como piensan muchos especialistas (cf. RSV), ya que «Aram» y «Edom» son palabras casi iguales en hebreo. En todo caso, parece ser que los edomitas (II Cr. 28, 17) se habían unido a los confederados para atacar a Judá. Por el mismo tiempo, los filisteos, actuando probablemente de concierto, irrumpieron en el Négueb y en la Sefelá conquistando y ocupando algunas ciudades fronterizas (v 17.). Si esta reconstrucción es correcta, Judá fue invadido por tres lados (12).

Ajaz, viendo su trono en peligro, no vio otro camino que acudir a Tiglat-piléser en demanda de ayuda, ya que estaba incapacitado para defenderse por sí mismo. Podemos comprender algo de la consternación que reinaba en Jerusalén leyendo Is. 7, 1-8, 18, que se refiere a esta crisis. Se nos dice que Isaías se había enfrentado al rey y, previniéndole de las terribles consecuencias del paso que iba a dar, le pidió que no lo diera, sino que confiara en las promesas de Yahvéh a David. Ajaz, sin embargo, incapaz de la fe que el profeta le pedía, rehusó el consejo, envió un enorme presente a Tiglat-piléser e imploró su ayuda (II R 16, 7 s.).

Tiglat-piléser actuó rápidamente. Pero probablemente Isaías tenía razón: no había sido necesario el ruego de Ajaz para empujar al asirio a la acción. Aunque la ilación de los sucesos no es del todo segura, Tiglat-piléser cayó sobre la coalición y la destruyó completamente, como lo indica la Biblia y sus propias inscripciones (13). Moviéndose primero (734) por las costas a través del territorio israelita, sometió a las ciudades rebeldes de Filistea —especialmente a Gaza, que había sido cabeza de la coalición— y presionando después hasta el Torrente de Egipto (Wadi el Aris) donde estableció una base, cortó a la coalición, de modo efectivo, toda posible ayuda egipcia (14). Después (probablemente el 733), Tiglat-piléser atacó de nuevo a Israel, y esta vez con todo su poder. Todas las tierras israelitas de Galilea y Transjordania fueron saqueadas, parte de la población deportada (II R 15, 29) y numerosas ciudades (p. e. Meguiddo, Jasor) destruidas (15). El territorio ocupado fue después dividido en tres provincias: Galaad, Meguiddo (incluyendo Galilea) y Dor (la

(12) Cf. H. L. Ginsberg, en *Alex. Marx Jubilee Volunte* (Jewish Theological Srminary, 1950), pp. 348 ss.

(13) Yo estimo como probable que la petición de Ajaz precedió a la campaña de 734; cf. Unger, *op. cit.*, pp. 99-101. Para una interpretación ligeramente diferente, cf. Noth, HI, pp. 258-261.

(14) Acerca de esta campaña, cf. A. Alt, «Tiglathpilesers III erster Feldzug nach Palástina» (KS, II, pp. 150-162); en inglés, J. Gray, ET, LXIII (1952), pp. 263-265.

(15) Meguiddo fue destruida y vuelta a edificar como capital de provincia. Ha sido descubierto el palacio-fortaleza del gobernador asirio; cf. Wright, BAR,

llanura costera) (16). Tiglat-piléser habría destruido seguramente todo Israel de no haber sido asesinado Pecaj por un cierto Oseas ben Ela (II R 15, 30), quien inmediatamente se sometió y pagó tributo (17). Quedaba sólo Damasco. En 732 (cf. 16, 9) tomó Tiglat-piléser esta ciudad y la saqueó, ejecutando a Resín, deportando a gran parte de la población y organizando su territorio en cuatro provincias asirias.

b. *Caída de Samaría* (II R 17, 1-6). La política de Pecaj había costado cara a Israel. De todo su territorio le había quedado un área apenas equivalente solamente a las antiguas posesiones de las tribus de Efraím y oeste de Manasés a su último rey Oseas (732-724), que gobernó como vasallo asirio (18). Aun así, no se detuvo la frenética carrera hacia la ruina. Oseas se había sometido a Asiria únicamente para salvar lo que quedaba de su país y planeó, sin duda, la revuelta tan pronto como la consideró segura. Y así, poco después de haber sido sucedido Tiglat-piléser por su hijo Salmanasar V, Oseas, pensando que esa oportunidad había llegado, comenzó a negarle tributo y a inclinarse hacia Egipto.

Esto fue el suicidio de Israel. Egipto estaba, por este tiempo, dividido en unos cuantos Estados rivales sin importancia, y sin posibilidad de ayudar a nadie. So (Sib'e), a quien acudió Oseas, era rey, si es que lo era, solamente de una parte del delta del Nilo. Y puesto que los textos asirios le denominaban *turtan* (comandante en jefe) y al parecer le distinguieron del faraón (19), pudo haber sido tan sólo un oficial de uno de los gobernantes rivales de Egipto. Ninguna ayuda efectiva se podía esperar de él, y ninguna vino. Salmanasar atacó en el 724. Oseas, que según parece se presentó ante su Señor esperando conseguir la paz, fue hecho prisionero. Entonces los asirios ocuparon el país, excepto la ciudad de Samaría, que aún resistió dos años. Cuando ya el cerco estaba avanzado, murió Salmanasar y le sucedió Sargón II (722-705) que se apoderó de la ciudad (721). Muchos de sus habitantes —27.290 según Sargón (20)— fueron

p. 161. Sobre Jasor, destruido y abandonado, cf. Y. Yadin, BA, XIX (1956), pp. 2-11; XX (1957), pp. 34-47; XXI (1958), pp. 30-47; XXII (1959), pp. 2-20. Se ha encontrado aquí una jarra de vino que tiene las palabras «para Pecaj».

(16) Acerca de estas provincias, cf. A. Alt, «Das System der assyrischen Provinzen auf dem Bodem des Reiches Israel» (KS, II, pp. 188-205).

(17) Cf. también la inscripción de Tiglat-piléser, ANET, p. 284.

(18) Alt *(op. cit.* en la nota 10, pp. 170-177) ve en Os 5, 10 ss. una prueba de que Judá se había anexionado algunas partes del sur de Efraím.

(19) Cf. Pritchard, ANET, p. 285.

(20) Pritchard, ANET, pp. 284 ss. Sobre esta deportación, y sobre las campañas de Sargón, en general, ver, además, H. Tadmor, *Journal of Cuneiform Studies,* XII (1958), pp. 22-41, 77-101.

deportados a la alta Mesopotamia y a Media, donde, por fin, perdieron su identidad (21).

La historia política de Israel había llegado a su fin. Los últimos restos de su territorio fueron organizados como la provincia de Samaría bajo un gobernador asirio. Las inscripciones de Sargón nos relatan que al año siguiente (720) estallaron nuevas rebeliones en Jamat, en el Estado filisteo de Gaza y en varias provincias incluyendo Damasco y Samaría. Pero Sargón las aplastó rápidamente, destruyendo Jamat y marchando hacia la frontera sur de Palestina, donde, en Rafia, derrotó al ejército de Sib$^{J}$e (So) que había acudido en ayuda de Gaza. No sabemos la suerte de Samaría. En el transcurso de los años siguientes (II R 17, 24) se estableció allí gente que había sido deportada de Babilonia, Jamat y de otros lugares. Estos extranjeros trajeron consigo sus costumbres y religiones propias (vv. 29-31) y, juntamente con otros llevados allí posteriormente, se mezclaron con la población israelita superviviente. Más tarde encontraremos a sus descendientes en los samaritanos.

3. *Judá, satélite de Asiria: Ajaz* (735-715) (22). Gracias a la negativa de Ajaz a unirse a la coalición antiasiria, escapó Judá al desastre que envolvió a Israel. Pero ¡no como nación libre! Al acudir a Tiglat-piléser en demanda de ayuda, Ajaz había firmado ya la renuncia a su libertad (II R 16, 7 s.) y convirtió a Judá en Estado vasallo del imperio asirio. Humanamente hablando, es difícil ver, a pesar de las severas críticas de Isaías, cómo Judá podía haber evitado este destino y sobrevivir; el insignificante Estado independiente del oeste de Asia había hallado una solución. Pero las consecuencias del paso fueron desastrosas, como Isaías había anunciado que serían.

a. *Judá bajo Ajaz: tendencias sincretistas.* Entre las consecuencias de la política de Ajaz se hallaban —y no en último grado— las relativas al dominio de la religión. En el antiguo Oriente, la política de sometimiento llevaba consigo normalmente el reconocimiento de los dioses supremos, no, desde luego, sustituyendo a las religiones nativas, sino conviviendo con ellas. Esto explica probablemente las innovaciones (II R 16, 10-18) que Ajaz introdujo en el Templo de Jerusalén. Se nos dice que se vio obligado a presentarse ante Tiglat-piléser en la nueva capital provincial de Damasco para prestarle obediencia y, según parece, para rendir homenaje a los dioses asirios ante el altar

(21) Para la reciente documentación sobre los deportados del norte de Israel a Mesopotamia, cf. Albright, BASOR, 149 (1958), pp. 33-36.

(22) Estas fechas son de Albright, (BASOR 100 [1954], p. 22), Thiele *(op. cit.*, pp. 99-135) y otros. Los datos bíblicos sobre este punto son extraordinariamente confusos. Con todo, dado que la invasión de Senaquerib, que tuvo lugar en el 701, es colocada en el año 14 de Ezequías (II R 18, 13), el reinado de Ezequías debió concluir (a pesar de I R 18, 1 ss., 9 ss.) ca. 715.

de bronce allí levantado. Se hizo entonces una copia de este altar, que fue erigida en el Templo para uso del rey, colocándola al lado del altar de bronce allí establecido. Dado que el rey no se atrevería a remover el gran altar del Templo, ni tampoco se lo exigirían, continuó en uso ritual como antes (v. 15) (23). El texto oscuro del v. 18 puede asignificar que Ajaz fue también obligado por el rey asirio a cerrar su entrada privada al Templo, reconociendo así simbólicamente que ya no tenía autoridad allí (24). Aunque Ajaz tenía las manos atadas, lo cierto es que tales medidas eran estrictamente consideradas como una .humillación y un insulto al dios nacional. ¡Yahvéh no podía disponer libremente de su casa! Esto, sin embargo, no fue el fin. Ajaz, sin fe auténtica ni celo por la religión nacional, como lo demuestran todas las pruebas, no se preocupó de tomar medidas contra el paganismo, por otra parte intacto. Y así florecieron las prácticas paganas nativas, juntamente con toda clase de modas extranjeras, cultos y supersticiones, como nos lo demuestra II R 16, 3 s., y como nos lo indican los pasajes proféticos contemporáneos (vg. Is. 2, 6-8, 20; 8, 19 s.; Mi 5, 12-14).

Ajaz llegó a cargar sobre sí, no sabemos cuándo, el sacrificio de su propio hijo al dios Muluk (Molok) en cumplimiento de un voto o promesa, según la costumbre Siria contemporánea (25). El reinado de Ajaz, fue recordado por las generaciones futuras como una de las peores épocas de apostasía que Judá llegó nunca a conocer.

b. *Condiciones económicas y sociales de Judá.* También en otros aspectos la situación de Judá era todo menos ideal. El país había sido gravemente herido en su economía. Los territorios extranjeros ganados por Ozías, incluyendo Edom y las industrias de Esyón-Guéber, habían sido completamente perdidos en el curso de la guerra arameo-israelita y la mayor parte de ellos no volverían a ser recuperados nunca. Esto envolvía una seria pérdida de ingresos. Al mismo tiempo, el tributo exigido por Asiria era tan ruinoso que Ajaz se vio obligado a vaciar su tesoro y despojar el Templo (II R 16, 8, 17), y sin duda también a oprimir hasta el máximo con tributos a sus súbditos para cumplirlo. Lo peor es que las señales de decadencia social y moral que habían destruido a Israel, habían comenzado a manifestarse también en Judá.

(23) Cf. Albright, ARI, pp. 161 ss. Aunque el texto no es absolutamente claro, parece más admisible esta explicación que la de suponer que el nuevo altar fuera destinado al uso general, y que se reservara el antiguo para el rey (así, Montgomery, *op. cit.,* pp. 460 ss).

(24) Así admisiblemente, Noth, HI, p. 266.

(25) Las palabras «hizo pasar a su hijo por el fuego» (II R 16, 3) se refieren al sacrificio humano, no a una especie de ordalía (cf. II R 17, 31; Jr. 7, 31; etc.). I'ara discusión y referencias, cf. Albright, ARI, pp. 162-164.

Seguramente no debemos pintar un cuadro demasiado sombrío ya que ni la decadencia religiosa ni el empeoramiento social habían llegado tan lejos en Judá como en Israel. No encontramos una apostasía tan total como la que Oseas nos describe en el norte. Por otra parte, a juzgar por las pruebas arqueológicas, la economía nacional, que había sido bien fundamentada por Ozías, continuaba sana a pesar de las exacciones asirias. Las poblaciones judías de finales del siglo octavo tenían una notable homogeneidad de población, con pocas señales de extrema riqueza y pobreza. Parecen haber existido concentraciones de artesanos, con ciudades enteras dedicadas casi exclusivamente a la explotación de una industria particular, tales como las industrias del tejido y teñido de Debir, ya mencionadas; se pueden notar varios indicios de una general prosperidad. La desintegración de las estructuras sociales y la concentración de la riqueza en manos de unos pocos no había llegado en Judá a los extremos que en Israel. La tensión debió darse más, probablemente, entre pequeños propietarios y granjeros por una parte, y la aristocracia de Jerusalén por otra, que dentro de la estructura de la misma sociedad local (26).

No obstante, a juzgar por lo que Isaías y Miqueas nos dicen, la sociedad de Judá no estaba libre de la enfermedad que había destruido a Israel. La situación debió empeorar seguramente durante la reacción pagana bajo Ajaz. Puesto que el paganismo llevaba consigo, necesariamente, un rompimiento de la alianza de Yahvéh, produjo inevitablemente el abandono de la ley de la alianza y así la sociedad de Israel se vio amenazada desde sus cimientos. La clase rica de Judá no era, evidentemente, mejor que la de sus colegas de Israel. Amós (6, 1) y Miqueas (1,5) llegaron a declararlas semejantes. Los grandes propietarios desposeían despiadadamente a los pobres, muchas veces por medios injustos (vg. Is. 3, 13-15; 5, 1-7, 8; Mi. 2, 1 s, 9) (27) y, corrompidos los jueces, los pobres carecían de recurso (vg. Is. 1, 21-23; 5, 23; 10, 1-4; Mi 3, 1-4; 3, 9-11). Mientras tanto los ricos vivían en el lujo, sin preocuparse por las estrecheces de sus hermanos menos afortunados (vg. Is. 3, 16-4 1; 5, 11 s., 20-23). Además, de nuevo como en Israel, parece que la religión oficial no opuso una repulsa efectiva. Mantenida por el Estado y dedicada a los intereses del Estado, no estaba en situación de criticar ni la política del Estado ni la conducta de los nobles que le guiaban. Al contrario, sus cultos cuidados y bien dotados, alentaban la idea (Is. 1, 10-17) de que las exigencias de Yahvéh podían ser satisfechas meramente

(26) Cf. A. Alt, «Micha 2, 1-5. GES ANADASMOS in Juda» *(Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae* [Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1955], pp. 12-23).

(27) Los pasajes de Isaías y Miqueas aquí citados no se pueden precisar con exactitud, pero todos ellos encuadran mejor antes de la reforma de Ezequías; aproximadamente, pues, en el reinado de Ajab.

con el ritual y los sacrificios. El sacerdocio, al menos tal como nos lo describe Miqueas, estaba corrompido: los sacerdotes, arribistas, se preocupaban principalmente de su modo de vivir; los profetas estaban dispuestos a pronunciar sus oráculos de acuerdo con la cuantía de la paga (Mi. 3, 5-8, 9-11). Incluso allí había penetrado el libertinaje (Mi. 2, 11; cf. Is. 28, 7 s.). En una palabra, que si los hechos no eran tan malos como lo habían sido en Israel, la diferencia era sólo de grado.

## B. LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA: EZEOUIAS (715 - 687/6)

1. *La política de Ezequías y su significación.* Durante el reinado de Ajaz, Judá permaneció sometida a Asiria. Pero, aunque este estado de cosas era tal que no parecía admitir otra posible alternativa, apenas si puede dudarse que el pueblo patriota sentiría amargura por ello. El hijo y sucesor de Ajaz, Ezequías, parece haber participado de estos mismos sentimientos, ya que cambió en todos los aspectos la política de su padre; primero cautelosamente y después de un modo abierto, intentó independizarse de Asiria. Aunque el intento se reveló fútil —el destino ya estaba señalado— fue casi inevitable que lo intentara.

a. *Fondo histórico de la política de Ezequías: factores internos.* El simple patriotismo, el natural deseo de independencia de un pueblo orgulloso, jugaron ciertamente un papel importante en la dirección de la política de Ezequías. Esto, sin embargo, no sería suficiente para explicarla. Como ha sucedido siempre en Israel, se mezclaron factores religiosos. La política de Ajaz había llevado a una situación en muchos aspectos intolerable para los yahvistas fervorosos. Es inverosímil que Isaías y Miqueas fueran los únicos descontentos por los abusos sociales que el régimen toleraba, mientras que las tendencias paganizantes, aunque toleradas por muchos, provocaban sin duda una oposición más vigorosa que la que semejantes prácticas habían provocado en Israel del norte. Pero no sólo era Judá característicamente menos hospitalario para las importaciones extranjeras, gracias a su población conservadora y a su firme tradición cúltica; los elementos devotos del yahvismo habían dejado atrás, por este tiempo, incluso la simple tolerancia de las prácticas religiosas populares tal como en épocas anteriores pudieran haber existido. La apostasía abierta al paganismo fue probablemente más excepción que regla en Judá. Por lo que respecta al culto oficial asirio, era una ofensa religiosa y también *un* recuerdo irritante de la humillación nacional, que únicamente podía agradar a algunos aduladores. Sería realmente extraño que al mismo Ajaz le agradara esto.

Había, en una palabra, un apreciable elemento en Judá inclinado a ideas de reforma. Sus manos estaban indudablemente fortale-

cidas por la manera cómo los profetas habían anunciado el desastre sobrevenido a Israel, como un juicio de Yahvéh por la apostasía y la ruptura del pacto por parte del pueblo. Y así, cuando los profetas denunciaban pecados semejantes en Judá y le amenazaban con la cólera divina a causa de ellos, debió crecer, con seguridad, el sentimiento de que Judá tenía que reformarse si quería escapar a la suerte de su hermana del norte. Sin embargo, mientras Judá estuviera sometido a Asiria, no era posible ninguna reforma satisfactoria. No podía ser dejado a un lado el culto de los dioses asirios, que había sido la cuña de penetración del paganismo, ya que esto mismo constituía una rebelión. Ni podían suspenderse los tributos asirios, que contribuían a agravar la enfermedad social-económica del pueblo. El celo reformista se unía, por tanto, con el patriotismo para producir un oleada de descontento.

La verdadera naturaleza de la teología oficial nacional que, como ya hemos indicado (28), tuvo gran importancia en el dogma del pacto eterno de Yahvéh con David, contribuyó a ello. Se afirmaba regularmente en el culto que Yahvéh había elegido a Sión como el asiento en la tierra de su gobierno y que había prometido a David una dinastía que reinaría eternamente y triunfaría de todos sus enemigos (p. e. sal. 2, 4-11; 72, 8-11; 89, 132, 11-18). Se había previsto, sin duda, la posibilidad de que un rey pecador pudiera atraer el castigo sobre sí y sobre la nación (II S 14-16; 89, 30-37, 38-51), pero de ninguna manera la posibilidad de que la dinastía pudiera llegar a su fin o que fallaran las promesas. Tal teología podía considerar la presente humillación únicamente como un signo de desagrado divino para con el rey actual. Surgió, además, un intenso anhelo, iluminado por la insistente presencia de oráculos mesiánicos en los profetas de este período (v. g. Is. 9, 2-7; 11, 1-9; Mi. 5, 2-6) (29) por la venida de un rey mejor, un davídida ideal que, dotado del carisma divino, estableciera victoriosamente su reinado de justicia y paz y actualizara las promesas dinásticas. A los profetas que profirieron estos oráculos, y a los que creyeron sus palabras, la política de Ajaz sólo les podía parecer una cobarde falta de fe. No serían pocos los que se aferrarían a la primera posibilidad de derribar su política.

b. *Fondo histórico de la política de Ezequías: situación mundial.* Las esperanzas fueron avivadas, sin duda, por los sucesos ocurridos dentro y fuera del imperio asirio. Apenas Sargón III había completado

(28) Cf. supra, cap. 5, pp. 226-230.

(29) Para la discusión del problema crítico aquí implicado, ver los comentarios. No estoy de acuerdo con la opinión de que pasajes de este tenor deben sar relegados a fechas posteriores. Para el primero de ellos, cf. especialmente A. Alt, «Jesaja 8, 23-9, 6. Bcfreiungsnacht und Kronungstag» (cf. KS, II, pp. 206-225); sobre Miqueas *2,* 2-6, cf. *ídem, op. cit.,* en nota 26.

el sometimiento de Samaría (721), cuando fue sorprendido por una rebelión en Babilonia, dirigida por el príncipe caldeo Marduk-apal-iddina, el Merodak-baladán de la Biblia (II R 20, 12; Is. 39, 1), que estaba respaldado por el rey de Elam. Seriamente derrotado por los rebeldes, Sargón perdió el control de Babilonia y no logró recuperarlo hasta unos doce años más tarde. Mientras tanto, otras campañas reclamaban su atención. En Asia Menor, Mita (Midas), rey de los muski de Frigia, resultaba un temible enemigo. Una rebelión incitada por él y en la que participó el Estado vasallo de Karkemis en Siria (717) llevó a Sargón a destruir este antiguo centro de cultura hitita, a deportar a su población y a emprender posteriormente varias campañas en Asia Menor. También se volvió Sargón contra Urartu, ya debilitado por Tiglat-Piléser III y ahora gravemente amenazado por las incursiones de un pueblo bárbaro indoario, los cimerios, que venían avanzando desde el Cáucaso. Aprovechando la oportunidad, quebrantó Sargón completamente el poder de Urartu, haciendo desaparecer de este modo un antiguo rival, y privando, al mismo tiempo, a Asiria del más fuerte dique contra la avalancha bárbara. Posteriores campañas en el noroeste de Irán establecieron la autoridad asiria sobre los príncipes medos allí existentes. Atareado como estaba, Sargón no llevó a cabo, después del 721, ninguna campaña importante contra Palestina, salvo algunas demostraciones de fuerza hasta el Torrente de Egipto (716-715) (30). Esto pudo haber alentado a los vasallos impacientes a imaginar que Sargón era un hombre con el que se podía jugar.

Egipto, mientras tanto, experimentó un cambio que le colocó en una posición de relativo poderío. La autoridad central de Egipto había desaparecido antes de la mitad del siglo octavo. La dinastía XXII, muy debilitada, tuvo por rival durante algunos años a la igualmente impotente Dinastía XXIII (ca. 759-715) (31); hacia 730/25 desaparecieron ambas y entonces, varios rivales sin fuerza —incluyendo a la llamada Dinastía XXIV (ca. 725-710/9)— compitieron por el poder. En esta situación se encontraba, cuando cayó Samaría, sin que la ayuda egipcia resultase de valor. Pero ca. 716/15 (32), Pianki, rey de Etiopía, después de adueñarse del alto Egipto, recorrió todo el país, acabando con la Dinastía XXIII

(30) Cf. Pritchard, ANET, p. 286, para el texto; también A. Alt, KS, II, pp. 226-234.

(31) Para los debatidos problemas cronológicos de la historia de Egipto en este período, cf. especialmente Albright, BASOR, 130 (1953), pp. 8-11; *ídem*, 141 (1956), pp. 23-26.

(32) Actualmente Albright (BASOR, 141 [1956], p. 25) prefiere esta fecha, aunque generalmente se da la fecha de ca. 720 (o antes) el mismo Albright, la liabía dado, siguiendo a E. Drioton y J. Vandier, *L'Egipte [Les Peuples de l'Orient Médilerranéen,* II, París, Presses Universitaires de France, 1946], pp. 512-521 542 ss.).

y permitiendo a Bocjoris, último rey de la Dinastía XXIV, gobernar como vasallo suyo (33). Pianki fundó la Dinastía XXV (etiópica), que mantuvo el poder durante los cruciales años siguientes. Con Egipto gobernado de nuevo por jefes vigorosos, los vasallos asirios de Palestina se atrevieron, una vez más, a buscar ayuda en él.

c. *Conatos de rebelión: Ezequíasy Sargón.* Apenas la Dinastía XXV había consolidado su poder, cuando Egipto emprendió de nuevo el camino histórico de su política de intervención en Asia. El avance asirio hasta las mismas fronteras de Egipto, constituía una amenaza mortal para él, ya que hacía constantemente posible la invasión. Socavar la autoridad asiria en Palestina constituía, por tanto, una primera línea defensiva. Hubo en Palestina quienes, demostrando estar mal informados, pensaron que había sonado la hora de la revuelta. Hacia el 713, se rebeló Asdod (34). Habiendo rehusado su rey el tributo a Asiria, fue removido y remplazado por su hermano, pero el populacho rebelde le desposeyó inmediatamente y se elegió como rey a un aventurero extranj'ero. Otras ciudades filisteas se habían sumado a la revuelta, y como nos dice Sargón, Judá, Edom y Moab habían sido invitados a unirse. Es claro, tanto por los textos asirios como por los de la Biblia (Is. cap. 20) que les había sido prometida la ayuda egipcia. En efecto, como nos dice Is. cap. 18, (que casi con seguridad pertenece a este contexto histórico), embaj'adores del mismo rey de Etiopía acudieron a Ezequías esperando obtener su colaboración (35).

En Judá, las opiniones estaban divididas: aceptar o no aceptar. Como sabemos por su libro, Isaías se opuso decididamente, aconsejando a su rey dar una respuesta negativa a los mensajeros etíopes e ilustrando simbólicamente (cap. 20) el desatino de confiar en Egipto al andar descalzo y desnudo por Jerusalén. No sabemos con exactitud qué camino siguió Judá. Pero, a lo que parece, fueron atendidas las palabras de Isaías y las de quienes estaban de acuerdo con él. Por lo menos, cuando fue aplastada la revuelta, Judá escapó del desastre, lo que probablemente significa que no entró en ella, o que no se comprometió de una manera irrevocable. ¡Fue lo mejor! Sargón, que por este tiempo preparaba la reconquista de Babilonia, estaba en el cénit de su poder. En el 711, su general tomó fiera venganza de los rebeldes, reduciendo a Asdod y reorganizándola como una pro-

(33) Cf. Albright, *ibid.* El Silheni, rey de Egipto, que hizo un presente de caballos, el 716, a Sargón, cuando éste marchaba a lo largo del Río de Egipto, era probablemente Osorkon IV, último rey de la Dinastía XXIII. El «faraón» mencionado por Sargón el 715 era, probablemente, Bocjoris, de la Dinastía XXIV.

(34) Dado que la revuelta, que duró tres años (Is. 20, 3) fue aplastada el 711, debió comenzar el 714/13. Para los textos más importantes, cf. Pritchard, ANET, pp. 286 ss.

(35) A pesar de las dificultades inherentes a esta interpretación (acerca de lo cual cf. los comentarios) estoy de acuerdo con los que ven en Is. 14, 28-32 la respuesta del profeta a los mensajeros enviados por Filistea, por este tiempo.

vincia asiria (36). La ayuda egipcia falló, y no únicamente en lo material; cuando el jefe rebelde huyó a refugiarse a Egipto, el faraón (37), le entregó vilmente a los asirios. El destino fatal de Judá quedaba, por el momento pospuesto.

d. *Reforma de Ezequías.* Dado que, como se ha indicado más arriba, la política de Ezequías era tal que en ella convergían en gran escala el nacionalismo y el celo yahvista, no es sorprendente saber (II R 18, 3-6; cf. II Cr. 29-31) que el rey emprendió una amplia reforma cúltica. No podemos precisar con exactitud cuándo dio Ezequías los diversos pasos que de él sabemos. Pero es muy difícil que fueran dados todos a la vez (38). Puesto que rechazar los dioses asirios equivalía prácticamente a un signo de rebelión, no es fácil que esto fuera realizado mucho antes de la ruptura definitiva (715). Con todo, es casi seguro que algunas medidas de reforma fueran tomadas mucho antes. Lo más probable es que la política de Ezequías fuera llevada al principio con sumo cuidado, con un ojo alerta a la posible reacción asiria, y que después fuera intensificada y ampliada, cuando el movimiento de independencia ganó actualidad.

Sea lo que fuere de sus etapas, la reforma de Ezequías fue llevada muy a fondo, siendo precursora de la que llevaría a cabo Josías casi un siglo más tarde. No contento con dejar a un lado las prácticas extranjeras nuevamente introducidas por Ajaz, Ezequías procedió a remover diversos objetos de culto popularmente asociados desde antiguo con el yahvismo. No fue el menos importante la imagen de bronce de una serpiente (II R 18, 4) que se juzgaba había sido hecha por el mismo Moisés y que había permanecido desde tiempos inmemoriales en el Templo. Probablemente debido a que las prácticas paganizantes prevalecían especialmente en los santuarios locales de Yahvéh, Ezequías se anticipó a Josías en el intento de cerrarlos aunque no tenemos datos para precisar cómo se llevó a cabo de hecho. Y puesto que el pueblo no estaba aún preparado para aceptar estas medidas, se resintió sin duda por ellas y no tuvieron un resultado permanente. Pero esto no es razón para dudar que Ezequías lo intentó; se nos relata —y ello no es increíble— que los asirios se apoyaron más tarde en este hecho (II R 18, 22) para intentar separar al pueblo de Ezequías. Que fuera o no reconocido por este tiempo en Jerusalén el antecedente de la ley del Deuteronomio, se debe recordar

(36) Por lo demás, Asdod tenía de nuevo, el 701, un rey nativo. Cf. A. Alt, KS, II, pp. 234-341, acerca de esta materia.

(37) Acaso Pianki, de acuerdo con la cronología antes adoptada. Los textos de Sargón ponen bien en claro que se trataba del rey de Etiopía, no del vasallo Bocjoris.

(38) El cronista (II Cr. 29, 3) sitúa toda la reforma en Ezequías en el año primero, lo cual es ciertamente una esquematización. Es, con todo, igualmente probable que Ezequías comenzara a implantar su política desde los primeros liempos de su reinado.

que las tendencias centralizadas no comenzaron con Josías, sino que se remontan en último término a la tradición del santuario de la anfictionía.

Ezequías no limitó sus esfuerzos a Judá. Lo mismo que después Josías, trató de persuadir al pueblo del extinguido Estado de Israel del norte a que aceptara el programa y se uniera al culto de Yahvéh en Jerusalén (II Cr. 30, 1-2). A pesar de los retoques del material característicos de los libros de las Crónicas (Ezequías se dirige a los israelitas del norte como si fueran los posteriores samaritanos), no hay ninguna razón para poner en duda la historicidad de este incidente (39) La política de Ezequías no tenía como único designio la independencia de Judá sino que envolvía también una reafirmación de los derechos dinásticos y el sueño (cf. Is. 9, 1-7) de la unión entre el Israel del norte y el del sur bajo el trono davídico. Se esperaba que la unificación religiosa y la reavivación de Jerusalén como santuario nacional de todo Israel serviría como preludio de la unificación política y de la independencia. Es probable que la dificultad que experimentaron los asirios para mantener sumisa a la población de Samaría haya brotado de las raíces de este sueño. Se advierten claramente los esfuerzos llevados a cabo por los reyes de Judá por mantenerse unidos con el Israel del norte en el hecho de que una mujer de Manasés, hijo de Ezequías, pertenecía a una familia galilea (II R 21, 19), como lo fue posteriormente una de las mujeres de Josías (23, 36) (40). No obstante, el esfuerzo fracasó. Se nos dice que las insinuaciones de Ezequías, aunque provocaron alguna respuesta en el norte, fueron rechazadas en Efraím, parte sin duda por recelos tribales, pero parte también a causa de que los asirios, que ciertamente observaban todos estos hechos con creciente preocupación, habían reorganizado el santuario de Betel (17, 27 s.), como un contrapeso para contrarrestar esta propaganda. El sueño de un Israel unido tenía que ser, por el momento, descartado.

Aunque carecemos de información directa, la reforma de Ezequías tuvo también, indudablemente, aspectos sociales. Un retorno al yahvismo estricto tenía que llevar consigo, por necesidad, un intento de remover los abusos económicos que existían, y contra los que habían tronado Isaías y Miqueas. Sabemos (Jr. 26, 16-19; cf. Mi. 3, 12) que la predicación de Miqueas, que atacaba en primer lugar precisamente estos abusos, influenció a Ezequías en sus esfuerzos;

(39) Como hacen muchos de los mejores comentadores: recientemente, Rudolph, *op. cit.*, pp. 299-301. El relato del cronista se apoya en una tradición antigua. Sobre la posibilidad de que la pascua de Ezequías siguiera el calendario de Israel del norte, cf. H. H. Kraus, «Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament» (EvTh, 18 [1958], pp. 47-67); S. Talmon, «Divergencies in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah» (VT, VIII [1958], pp. 48-74).

(40) Cf. Albright, JBL, LVIII (1939), pp. 184 ss. (vigorosamente combatido por II. L. Ginsberg, *op. cit.*, en nota 12, pp. 350 ss.).

y el hecho de que el igualmente severo Isaías permaneciera callado respecto de Ezequías, arguye, cuando menos, que este rey no incurrió en la culpa de permitir ultrajantes injusticias. No sabemos qué medidas pudo haber tomado Ezequías. Quizás la introducción, aproximadamente por este tiempo, de vasijas marcadas con el sello del rey, y posiblemente fabricadas en las alfarerías reales, represente, aunque esto no es seguro, un intento por parte del Estado de contener la deshonestidad en la exacción de impuestos (¿y en el comercio?), mediante la unificación de pesos y medidas (41). Quizá este mismo período vio la introducción de un sistema gremial, copiado de los modelos fenicios, concebido para impedir que los artesanos fueran explotados (42), aunque no podríamos decir qué parte tuvo en ello el Estado, si es que tuvo alguna. En todo caso, no se permitió a la expoliación libre camino; con la estructura social de Judá aún intacta, pudo mantenerse una relativa prosperidad general.

2. *Ezequías y Senaquerib.* Durante todo el reinado de Sargón, no se produjo ningún rompimiento abierto con Asiria. Pero cuando a este rey le sucedió su hijo Senaquerib (705-689), hombre de bastante menos habilidad, Ezequías, creyendo que había llegado el momento oportuno, rehusó formalmente el tributo (II R 18, 7) y dio los pasos necesarios para defender su independencia.

a. *El estallido de la rebelión.* La situación parecía ofrecer esperanzas de éxito. Sargón había encontrado la muerte en el curso de una de sus grandes batallas, en una batalla que probablemente constituyó un serio revés para Asiria, y había sido enterrado lejos de su propia tierra. Apenas Senaquerib había subido al trono cuando tuvo que hacer frente a rebeliones en ambos extremos de su reino. En Babilonia Marduk-apal-iddina (Merodak-baladán), el príncipe caldeo que había defendido su independencia contra Sargón durante la mayor parte del reinado de este rey, se rebeló de nuevo y, ayudado por los elamitas, se erigió a sí mismo como rey (703). Pasaron varios meses antes de que Senaquerib pudiera desalojarle. Simultáneamente estalló la revuelta en el oeste. Esto formaba parte de un plan preconcebido, ya que nosotros sabemos que Merodak-baladán envió mensajeros a Ezequías (II R 20, 12-19; Is. 39) como sin duda haría también

(41) Las primeras de ellas datan, probablemente, del reinado de Ezequías. Llevan la inscripción «al rey» *(Imlk)* y el nombre de un lugar (Hebrón, Zif, Soco, etcétera), posiblemente el lugar donde se manufacturaban, o acaso también ciudades tic depósitos reales. Para la discusión, cf. D. Diringer, «The Royal Jar-Handle Stamps» (BA, XII [1949], pp. 70-86).

(42) Cf. Albright, BP, 41 ss.; I. Mendelsohn, BASOR, 80 (1940), pp. 17-21. lisios gremios, sobre los que existe abundante documentación en épocas posteriores, tenían, ciertamente, un origen antiguo. El hecho de que algunas ciudades, o barrios ≮ ciudades (cf. Jr. 37, 21) estuvieran dedicadas a una determinada industria o comercio (p. e. la industria de la lana y el tinte de Debir), demuestra la existencia de gremios de parecida organización.

con otros reyes, buscando su colaboración (43). Egipto se había comprometido igualmente a enviar refuerzos. Gobernado en este tiempo por el fuerte Sabako (ca. 710/9-696/5) (44), estaba en mejores condiciones que los demás para aportar una ayuda eficaz.

Al extenderse la revolución por toda Palestina y Siria se formó una coalición considerable. Uno de sus jefes era el rey de Tiro, junto con otras ciudades fenicias también implicadas. En Filistea, mientras Asdod y Gaza permanecían en calma, Ascalón y Eqrón se asociaban estrechamente (45). También Moab, Edom y Ammón pudieron haber estado implicados, aunque no ofrecieron resistencia alguna cuando Senaquerib atacó. El mismo Ezequías, ardiente nacionalista, estuvo sometido a una fuerte presión, tanto por parte de los confederados como de algunos de sus nobles, patriotas. A pesar de las formales amonestaciones de Isaías que estigmatizaba todo este asunto como desatino y rebelión contra Yahvéh, Ezequías se confederó y envió mensajeros a Egipto para negociar un tratado (cf. Is. 30, 1-7; 31, 1-3). De hecho, él llegó a ser uno de los jefes de la rebelión. Como el mismo Senaquerib nos cuenta, Padi, rey de Eqrón, que había permanecido fiel a Asiria, fue entregado por sus súbditos a Ezequías y guardado prisionero en Jerusalén. Si II R 18, 8 pertenece a este contexto, Ezequías usó también la fuerza contra las ciudades recalcitrantes de Filistea, para obligarlas a entrar en sus proyectos (46). Ezequías, desde luego, estaba seguro de que Senaquerib llegaría a enterarse de todo esto. Por tanto se ocupó, en el poco tiempo que tenía a su disposición, de fortificar sus defensas (II Cr. 32, 3-5) y proveerse de agua, como preparación para un asedio. Entonces fue cuando excavó el famoso túnel de Siloé (II R 20, 20; II Cr. 32, 30), que conducía las aguas de la fuente de Guijón, en la falda de la colina de Jerusalén, a una piscina, dentro de las murallas (47. ¡La suerte estaba echada!

(43) El incidente encuadra perfectamente en este lugar (así, p. e. Noth, HI, p. 267; Oesterley y Robinson, *History of Israel* [Oxford, Clarendon Press, 1932], I, p. 388), aunque sería igualmente admisible colocarlo ca. 713-11; cuando Aádod estaba en rebelión, y Egipto y otros países solicitaban la participación de Ezequías.

(44) Siguiendo, nuevamente, la cronología de Albright, BASOR, 130 (1953), pp. 8-11.

(45) El rey de Eqrón era leal, pero sus súbditos le depusieron. Cr. la inscripción de Senaquerib: Pritchard, ANET, pp. 287 ss.

(46) Pero el v. puede referirse a un intento anterior por reconquistar el territorio perdido por Ajaz (cf. II Cr. 28, 18 y p. 256, supra). Pero es más admisible colocar el incidente después del 701; así, Kittel, GVI, II, pp. 391 (cf. infra p. 299). Ver H. L. Ginsberg, *op. cit.* (en nota 12), pp. 348 ss., para la discusión.

(47) Se comenzó a excavar el túnel desde los dos extremos, y se esculpió una inscripción en el lugar en que las excavaciones se encontraron. Cf. Wright, BAR, pp. 169-171 para el texto, dibujos y breve discusión.

b. *Campaña de Senaquerib el* 701 (48). Después de pacificar, por el momento, a Babilonia, Senaquerib se vio libre, hacia el 701, para atacar. Conocemos lo referente a esta campaña por las noticias de II R 18, 13-16 y por las propias inscripciones de Senaquerib (49) que las confirman, aunque con considerables exageraciones. Moviéndose a lo largo de la costa en dirección sur, Senaquerib comenzó por vencer la resistencia del reino de Tiro, remplazando a su rey, que huyó a Chipre, por un gobernador elegido por él mismo. Las invasiones asirias fueron, incidentalmente, tan desastrosas para Tiro como para Israel; finalizado su apogeo, Tiro fue remplazado en importancia comercial por los griegos y por algunas de sus propias colonias, como Cartago. Con la sumisión de Tiro la revuelta comenzó a declinar. Los reyes próximos y lej'anos —los de Biblos, Arvad, Asdod, Moab, Edom, Ammón— se apresusaron a rendir tributo a Senaquerib.

Sin embargo, los Estados de Ascalón y Eqrón, juntamente con Judá, siguieron resistiendo. Senaquerib marchó contra ellos reduciendo en primer lugar las dependencias de Ascalón, cerca de Joppe, y moviéndose después hacia el sur para combatir a Eqrón, cuyo rey, como se recordará, continuaba prisionero en Jerusalén, por haberse negado a cooperar. Un ejército egipcio que marchaba en socorro de Eqrón fue detenido y destrozado en Eltekeh (cerca de Eqrón). Después Senaquerib se apoderó sin esfuerzo de Eqrón y de otras ciudades filisteas rebeldes, castigando a los culpables con la ejecución o la deportación. Mientras tanto se volvió contra Judá. El mismo nos cuenta que redujo 46 ciudades fortificadas de Judá, y que deportó a su población (50), encerrando a Ezequiel y al resto de sus tropas en Jerusalén «como a un pájaro en una jaula». La carnicería debió de ser terrible (cf. Is. 1, 2-9). Las excavaciones de Lakís, que fue tomada al asalto por Senaquerib, revelan, entre otras pruebas de destrucción, un enorme hoyo en el que fueron arrojados los restos de mil quinientos cuerpos, cubiertos con huesos de cerdo y otros restos, probablemente los desperdicios del ejército asirio (51).

La situación de Ezequías era desesperada. Abandonado por algunas de sus tropas (52), y según parece instado a rendirse nada

(48) Véase el Excursus I para la discusión del problema de las campañas de Senaquerib. Por razones allí expuestas se ha adoptado la teoría de una campaña doble de Senaquerib.

(49) Cf. Pritchard, ANET, pp. 287 ss.

(50) A. Umgnad, ZAW, 59 (1943), pp. 199-202 calcula los deportados en unos 2.150 (Senaquerib da la cifra de ¡200.150!).

(51) Cf. Wright, BAR, pp. 165-168 para una descripción conveniente; *idem,* VT, V (1955), pp. 97-105, para la discusión del problema estratigráfico. Cf. lambién los relieves de Senaquerib, Pritchardt, ANEP, láminas 371-374. También Dcbir revela una destrucción parcial por este tiempo.

(52) Así, Senaquerib. ¿Hace alusión Is. 22, 2 ss. a todo esto?

menos que por Isaías (Is. 1, 5), envió una embajada a Senaquerib, mientras éste estaba sitiando Lakís (II R 18, 14) para pedir condiciones. Estas fueron duras. Fue devuelto el rey de Eqrón y restaurado en su trono. Porciones del territorio de Judá, de una extensión desconocida (53), fueron repartidas entre Eqrón y los reyes leales de Asdod y Gaza. Además, Senaquerib exigió un aumento drástico del tributo, obligando a Ezequías a expoliar el Templo y el tesoro para poder cumplirlo. Todo esto, juntamente con otros presentes, entre los que se incluían algunas de las hijas de Ezequías como concubinas, fue llevado posteriormente a Nínive.

c. *Los últimos años de Ezequías.* Los sucesos de después del 710 son inciertos. Pero dado que, como trataremos de mostrar en el excursus I, la narración de II R 18, 17-19, 37/Is. 36 ss., con dificultad encaja en el 701, y no debiendo desecharla como legendaria, es probable que hubiera una ulterior rebelión y una segunda invasión asiria después de que Tirhakah (II R 19, 9) asumió el poder en Egipto (ca. 690/89). Las circunstancias eran favorables. Después de su campaña del 701, Senaquerib tuvo que afrontar una continua y creciente emergencia en Babilonia. Cuando el gobernador allí colocado después de la expulsión de Merodak-baladán, llamado Bel-ibni, se rebeló a su vez (ca. 700), Senaquerib lo reemplazó por su propio hijo Assur-nadin-sum. Pero circa 694-3, un nuevo levantamiento, inducido por el rey de Elam, colocó a un nuevo usurpador (Nergal-usezib) en el trono; el hijo de Senaquerib fue hecho prisionero y posteriormente asesinado. Aunque este usurpador fue rápidamente suprimido, le sucedió otro inmediatamente (Musezib-Marduk). Toda Babilonia estaba en abierta rebeldía. Pero cuando Senaquerib se dirigió hacia ella para subyugarla (691), le salió al encuentro una coalición de babilonios, elamitas y otros y sufrió una seria derrota. Esto podía dar a entender que Asiria estaba perdiendo el control. Justamente por este tiempo (690/89), el enérgico joven Tirhakah había llegado a ser corregente y actual gobernante de Egipto. Es completamente admisible presumir que las noticias de los reveses asirios, más la promesa de ayuda por parte de Egipto, impulsaran a Ezequías a rebelarse de nuevo. Si hubo o no otros implicados en la revuelta, no lo podemos precisar, por supuesto. Es posible, si II R 18, 8 pertenece a este contexto (54), que Ezequías aprovechase la oportunidad para recobrar el territorio que Senaquerib le había arrebatado.

(53) La expresión de Senaquerib es ambigua. Algunos (p. e. Alt, KS, II, pp. 242-249) piensan que fue todo Judá (salvo Jerusalén); otros (p. e. H. L. Ginsbcrg, *op. cit.* en nota 12, pp. 349-351) piensan que todo Judá comprendiendo al sur de la línea que parte aproximadamente de Moreset-Gat en dirección este. Pero puede tratarse igualmente de una franja de la Sefelá (Albright, BP, p. 43).

(54) Así, Kitlel, GVI, II, p. 39Í. Pero cf. p. 298 y la nota 46 supra.

Senaquerib no pudo hacer nada por el momento. Pero el 689 ya había sido dominada la rebelión en Babilonia, que fue tomada y arrasada, sus habitantes tratados con espantosa ferocidad, sus templos profanados y destruidos y la imagen de Marduk conducida a Asiria. Esto dejó libre a Senaquerib para volverse hacia el oeste, y es probable que ca. 688 lo hiciera. Los sucesos de II R 18, 17-19, 37/Is. 36 ss., encuadran mejor en tal contexto. Aunque no tenemos detalles, parece (II R 18, 17; 19, 8) que Senaquerib apareció de nuevo en la llanura costera y comenzó, como en otro tiempo, por someter la frontera defensiva de Judá (Lakís, Libná), bloqueando una vez más a Ezequiel en Jerusalén. Mientras tanto Tirhakah (19, 9) marchaba en ayuda de Ezequías. Senaquerib, deseando concluir el asunto de Judá antes de encontrarse con el faraón, y conociendo que no tenía tiempo suficiente para reducir a Jerusalén por el cerco y el asalto, envió a su general en jefe a Ezequías, para intimarle la rendición (55). Pero Ezequías, que sabía perfectamente que la rendición significaba el final de Judá y la deportación de su población (18, 31, ss.) prefirió morir luchando. En esto encontró la aprobación del anciano Isaías que, convencido ahora de que Asiria había sobrepasado la paciencia de Dios, le aseguró que Jerusalén de ninguna manera sería conquistada (II R 19, 29-34; Is. 24-27; 17, 12-14, etc.)

El resultado del encuentro entre Senaquerib y Tirhakah es desconocido. Probablemente fue una victoria asiria, ciertamente, si hay algo de fundamento en la tradición de Herodoto (II, 141) de que los asirios presionaron sobre las fronteras de Egipto. Pero Jerusalén no fue tomada. Se sugieren dos explicaciones: que el ejército asirio fue diezmado por una epidemia (II R 19, 35), y que llegaron noticias que requerían su presencia en su propio territorio (v. 7). Estas explicaciones no se excluyen mutuamente y las dos son admisibles. La primera tiene como base la tradición de Herodoto de que el (jército asirio fue invadido por una plaga de ratones (¿ratas?). Quizá se tratase de la peste bubónica. De todas maneras, es necesario admitir una liberación extraordinaria, aunque no sea más que porque fueron conservados los oráculos de Isaías que la predijeron y porque, como consecuencia, la inviolabilidad de Sión llegó a constituirse en dogma.

Pero aunque los asirios se retiraron dejando ilesa a Jerusalén, Judá no se vio libre. Que Senaquerib no volviese para tomar venganza, está suficientemente explicado por el hecho de que Ezequías

(55) Determinar el número de veces (una o dos) que Senaquerib exigió a K/.cquías la rendición, depende de que II R 18, 17 a 19, 8 (9a), 36 ss., y 19, 9 (9b)-35 sea considerado como una narración paralela, o un relato seguido. La cuestión no lime gran importancia para el cuadro general.

murió al año siguiente (687/86). Su hijo Manasés renunció a la rebelión e hizo la paz. El valeroso intento por la independencia, que tan caro había costado a Judá, había fracasado.

## C. LOS PROFETAS DE LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL SIGLO OCTAVO EN JUDA

1. *La emergencia nacional y el mensaje profético.* No podemos poner fin a la historia de Judá de los últimos años del siglo octavo sin hacer una mención al menos de los profetas que ejercieron su ministerio entonces, y que afrontaron incesantemente la emergencia nacional. Si no lo hiciéramos, dejaríamos incompleta la historia, ya que estos profetas fueron ciertamente de más alta importancia histórica que algunos de los reyes de Judá, o de Asiria, ya que de éstos tratamos. Aunque sin duda ninguna hubo otros, nosotros conocemos dos: Isaías y Miqueas. Ambos iniciaron su predicación cuando la sombra de Asiria se cernía sobre el país y cuando el Estado del norte se tambaleaba al borde del sepulcro y ambos vivieron en los trágicos años que siguieron. Isaías a lo largo de todo el período de que hemos tratado en este capítulo.

a. *La crisis espiritual de Judá.* Para valorar a estos profetas, es necesario comprender la crisis que atravesaba la nación. No fue ésta solamente externa, la amenaza física de la agresión asiria ya descrita, sino la emergencia espiritual que coincidió con ella y la acompañó y que amenazó el carácter y la religión nacional desde sus cimientos. Esta emergencia dimanó en parte de la misma debilidad interna que había destruido a Israel del norte y que actualmente, aunque a escala reducida, afectaba también a Judá. Esto ya lo hemos explicado más arriba. Hemos hablado de las enfermedades social-económicas, a las que la religión oficial no opuso una repulsa eficaz y que las exacciones asirias no hicieron sino agravar, y también de las tendencias sincretistas, siempre endémicas, que circularon libremente durante la época relajada que siguió al reconocimiento de los dioses asirios por parte de Ajaz. Aunque probablemente estas tendencias no llegaron a ser lo suficientemente serias en sí mismas como para aniquilar la nación, indican una cierta debilidad en su estructura fundamental y ciertamente no iban a ser una ayuda en su lucha por la existencia. En resumen, con la progresiva desintegración de los antiguos esquemas sociales, la alianza sinaítica con sus austeras obligaciones religiosas, morales y sociales, que habían constituido la base de la sociedad israelita, había sido profundamente olvidada por muchos de los habitantes de Judá, para quienes Yahvéh no era más que el guardián nacional, cuya función consistía en proteger y bendecir a la nación (Is. 1, 10-20) a cambio de meticulosas observancias cúlticas.

Esto, sin embargo, no fue todo. Como ya hemos dicho antes, el Estado de Judá no estaba basado teológicamente en la antigua alianza mosaica sino en el pacto eterno de Yahvéh con David. Esta noción de la alianza (56), más bien un tanto diferente, había remplazado en gran parte en la mente nacional a la alianza primitiva. Se creyó y se afirmó cúlticamente que Yahvéh había elegido a Sión como su morada y que había prometido a David una dinastía eterna; que cada rey, ungido como «hijo» de Yahvéh (sal. 2, 7, etc.), sería defendido contra sus enemigos; que la dinastía alcanzaría, al fin, un poderío mayor que el de David, con todos los reyes de la tierra humillados a sus pies (sal. 2, 10 ss.; 72, 8-11, etc.). En una palabra, la existencia de Judá no descansaba en la respuesta obediente a los actos gratuitos de Yahvéh en el pasado, sino en sus promesas incondicionales para el futuro. Aunque estas dos nociones de alianza no fueran completamente incompatibles, como se ve por el hecho de que se llegara a conseguir un ajuste entre ambas, existía, no obstante, cierta tensión (57). Aunque en la teología oficial se le imponían al rey las obligaciones morales propias del yahvismo (v. g., sal. 72), y debía mantener la justicia bajo pena de un severo castigo, las promesas eran seguras e incondicionales (sal. 89, 3 ss.; 27-37; II S 7, 14-16). El culto oficial estaba al servicio de la teología nacional. Su finalidad era asegurar el bienestar de la nación mediante el sacrificio y las ofrendas y la reafirmación ritual de las promesas. Era inevitable una cierta paganización interna a la vez que era mantenido externamente un yahvismo normativo: el culto del Estado llegó a ser, como en las religiones paganas en general, el soporte espiritual y la defensa del orden existente. Y así se puede comprender que se criticara a un rey individual, pero no se podía criticar, fundamentalmente, al Estado, o creer que el Estado pudiera caer. Era inevitable, como lo demuestran Isaías y Miqueas, que se tendiera a reducir las críticas.

Los sucesos de los últimos años del siglo octavo cayeron con toda la fuerza de una avalancha sobre la teología oficial de Judá. Con la existencia misma del Estado y la dinastía en peligro, entraban en crisis los fundamentos mismos de la ideología nacional. ¿Se podía confiar realmente en las promesas hechas a David? Si Asiria podía tratar con desprecio a la nación, si los dioses asirios podían introducirse en la casa de Yahvéh, ¿qué cabía pensar del poder de Yahvéh para cumplir sus promesas? La reacción de Judá fue doble y opuesta: una confianza ciega y fanática y una cobarde infidelidad, ambas

(56) Cf. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near liasl* **(The Biblical Colloquium, 1935).**

**(57) Cf. H. J. Kraus,** *Gottesdienst in* ***Israel*** **(Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1954), pp. 77-91.**

igualmente destructoras. Hubo quienes, muy seguros de que Yahvéh cumpliría sus promesas a Judá, sin importar los desatinos que hubiera cometido, condujeron a la nación a una temeraria y casi suicida rebelión, sin calcular los pros y los contras. Y hubo otros que, como Ajaz, por no poder llegar a creer, en absoluto, en la teología nacional (cf. Is. 7, 1-17), no vieron otro camino de salvación para Judá que convertirle en dócil instrumento de Asiria. Es de maravillar que, después de que la sumisión a Asiria había traído únicamente miseria, y después de que la rebelión había resultado completamente inútil, no se siguiese una completa desilusión respecto de la teología y de sus promesas, y con ello el abandono de todo pretexto de yahvismo. Este peligro era grave, como lo demostraron los sucesos del reinado de Manasés, sobre los que más tarde volveremos. Que nada de esto sucediera debe ser atribuido, humanamente hablando, en no pequeña parte a los profetas —especialmente a Isaías— y a los que estaban dispuestos a escuchar sus palabras.

b. *El profeta Isaías: su vida y su mensaje.* A lo largo de toda su historia pocas figuras produjo Israel de tan gran talla como Isaías. Llamado al ministerio profético (Is. 6, 1) el año de la muerte de Ozías (742), descolló durante cincuenta años sobre la escena contemporánea, y aunque quizá entonces lo advirtieran pocos, guió a la nación en sus horas de crisis y tragedia más que ningún otro individuo. A juzgar por la facilidad con que se acercaba al rey, debió ser de familia noble, si es que no era miembro de la corte misma. Sin embargo su destino fue permanecer durante casi toda su vida opuesto a la política de esta corte y rechazarla con los términos más duros.

Isaías, oprimido en su experiencia inaugural (cap. 6) por la terrible santidad de Yahvéh y por la magnitud del pecado nacional, transmitió un mensaje que fue, ante todo, una denuncia totalmente en la línea de Amós. Con airado furor atacó a los nobles poderosos y desaprensivos y a los jueces venales que habían conspirado para despojar a los desamparados de sus derechos (v. g., 1, 21-23; 3, 13-15; 5, 8, 23; 10, 1-4). Las decadentes clases altas, entregadas a la molicie y preocupadas tan sólo por las posesiones materiales y por los placeres (v. g., 3, 14-4, 1; 5, 11 ss., 22), abiertas a las costumbres extranjeras y sus principios morales ni fe en Dios (5, 18-21), aparecían ante él como infinitamente merecedoras de la ira divina. Isaías estuvo convencido desde el principio (6, 9 ss.) de que estaba hablando a un pueblo incapaz de corregirse, y comparando la nación (5, 1-7) a una viña bien cuidada, que debía haber producido hermosos racimos pero que no lo había hecho, declaró que Judá sería abandonado, como se abandona a los cardos y espinas las viñas infructuosas, por su obstinación en no responder a las gracias de Yahvéh con una conducta digna. A causa de sus crímenes contra la justicia, declaró como inaceptable y ofensivo a Yahvéh (1, 10-20) aquel espléndido

culto por el que se esperaba satisfacer las exigencias divinas. Como Amós, Isaías esperaba el día de Yahvéh como un día de juicio (2 6-21) y consideraba a los sirios como el instrumento de este juicio (5, 26-29). Veía a la nación internamente desmoronada (3, 1-12), hundida en la ruina (6, 11 ss.), reducida a un pequeño resto (10, 22 ss.), y declaró que aun este pequeño resto se vería sumergido de nuevo en las llamas de la catástrofe (6, 13) (58).

El primer choque de Isaías con la política nacional tuvo lugar durante la crisis de 735-733, cuando la coalición arameo-israelita marchó contra Jerusalén para obtener la cooperación de Judá contra Asiria. Por este tiempo tuvo Isaías un hijo a quien puso el significativo nombre de Sear-yasub («un resto volverá») (59). Sabiendo que Ajaz se proponía acudir a Asiria en busca de ayuda, Isaías, acompañado de su hijo, se enfrentó al rey (7, 1-9) y, asegurándole que los confederados no podrían nunca llevar a cabo su propósito, le conminó a que no diera aquel paso, sino que confiara en las promesas de Yahvéh. Vacilando Ajaz, se presentó Isaías en la corte (7, 10-17) para ofrecer una señal de Yahvéh, en confirmación de sus palabras. Como el rey lo rehusara con piadosa hipocresía, Isaías, encolerizado, dio el famoso signo del Emmanuel: el nacimiento de este niño, probablemente de la dinastía real, significaría que las promesas de Yahvéh a David eran ciertas pero, ya que Ajaz no había creído, sería también señal de la terrible calamidad que su cobardía traería sobre la nación. Rechazando repetidamente la política real y describiendo sus espantosas consecuencias (v. g., 7, 18-25; 8, 5-8a), Isaías requería a todos los que querían escucharle pasar a la oposición (8, 11-15). Un segundo hijo, nacido por este tiempo (8, 1-4), fue llamado Maher-salal-jas-baz («pronto al saqueo, rápido al botín»), como señal de que la coalición arameo-israelita sería pronto deshecha con tal de que el rey tuviera fe. Pero Ajaz no la tuvo. Por el contrario, envió un tributo a Tiglat-Piléser y renunció a la independencia. Al ser rechazado su consejo, Isaías escribió una memoria para sus discípulos, de la que dijo que sería testigo para el futuro (8, 16-18) y se retiró.

A pesar de todo, Isaías no perdió la esperanza. Su doctrina sobre Dios era demasiado abierta para suponer que el abandono de la nación pudiera frustar los planes divinos y cancelar sus promesas. A pesar de su convicción de que Ajaz había traicionado su deber, y quizá debido a ello, Isaías conservaba el ideal dinástico tal como había sido perpetuado en el culto (p. e., sal. 72) y él mismo dio expresión

(58) Para este texto, verdaderamente difícil, cf. Albright, VT, Suppl, vol. IV (1957), pp. 254 ss.; S. Iwry, JBL, LXXVI (1957), pp. 225-232.

(59) El nombre tiene también una connotación esperanzadora («un resto volverá»), que es la desarrollada en el pensamiento de Isaías (cf. Is. 10, 20 ss).. Pero puesto que, al parecer, aquí involucraba una severa advertencia a Ajaz (cf. 10, 22 ss.), la connotación ominosa es probablemente la original.

clásica a la esperanza de un vastago de la línea davídica que cumpliría este ideal (9, 2-7; 11, 1-9) (60), manifestando los dones carismáticos que se suponía estaban depositados en la dinastía (11, 2), estableciendo aquella justicia que Ajaz tan claramente había descuidado y acabando para siempre con la humillación nacional. Isaías estaba convencido de que Yahvéh dominaba la historia y de que era firme su propósito de establecer su soberano gobierno de paz sobre las naciones (2, 2-4; 11, 6-9) (61). Por tanto, miraba la tragedia presente como una parte de este propósito: un castigo, una purificación mediante lo cual Yahvéh apartaría la escoria del ser nacional para conseguir un pueblo depurado y limpio (1, 24-26, cf. 4, 2-6) (62). El presagio encerrado en el nombre de su hijo Sear-yasub empezó a abrir camino a la esperanza (10, 20 ss.): quizá sólo un resto, pero en todo caso un resto, volverá (es decir, arrepentido). Aunque repetidamente desoído, nunca perdió Isaías la esperanza de que la tragedia purificaría a Judá y produciría un resto justo (37, 30-32).

c *Isaías: su vida y su mensaje (continuación).* Después de ser rechazado en 735-733, Isaías, al parecer, no intentó intervenir en la política nacional durante el reinado de Ajaz. Le volvemos a encontrar cuando Ezequías subió al trono y Judá fue solicitado a unirse a la revuelta contra Asiria dirigida por Asdod y respaldada por Egipto (714-711). Como ya hemos visto, fueron enviados a Ezequías, para pedir su colaboración, embajadores de la Dinastía XXV (cap. 18 y probablemente también filisteos (14, 28-32). Isaías (¡él, que había sido contrario a la sumisión a Asiria!) se opuso categóricamente al proyecto. Su postura era que Yahvéh había fundado Sión y se bastaba para su defensa (14, 32), y que en su tiempo oportuno daría la señal de la caída de Asiria (18, 3-6): hasta entonces el pueblo debía esperar. Mientras se estaba fraguando la conspiración, Isaías, recorriendo Jerusalén descalzo y cubierto solamente con un saco, como prisionero de guerra (cap. 20), predijo simbólicamente el desastroso resultado de la confianza en Egipto. Probablemente se le hizo caso, porque, si Judá salió ileso cuando la rebelión fue aplastada, es que al parecer no participó en ella.

(60) Cf. nota 29 supra.

(61) Nunca se podrá resolver, probablemente, con pruebas objetivas, la cuestión de si Is. 2, 2-4 (= Miq. 4, 1-5) es una expresión de Isaías, de Miqueas o de algún otro profeta desconocido. Por lo demás, yo no veo ninguna razón para no considerar la expresión como perteneciente al cuerpo de esperanzas proféticas del siglo octavo, conservada por discípulos de ambos profetas.

(62) Acaso la mayoría de los especialistas nieguen a Isaías todo o parte del pasaje 4, 2-6. Pero, aunque al parecer ha sido considerablemente recargado durante su transmisión, no estoy de acuerdo en que se le asigne una fecha fundamentalmente tardía. Cf. V. Hcmtrich, *Der Prophet Jesaja, Kap.* 1-12 (ATD, 1950), pp. 61-73.

Pero la victoria de Isaías, si es que fue tal, duró poco. Cuando a la muerte de Sargón (705) estalló la rebelión general, Judá, como hemos visto, estaba completamente implicado en ella y había negociado con Egipto para obtener ayuda. Isaías denunció esto con toda la actitud de que era capaz y predijo para ella solamente el desastre (v. g., 28, 14-22; 30, 1-7; 12-17; 31, 1-3). No sólo sabía que la ayuda egipcia era inútil, sino que consideraba la alianza, sellada en nombre de los dioses egipcios (28, 15), como la prueba de una falta culpable de fe en Yahvéh (p. e., 28, 12, 16 ss.; 30, 15). Pero los jefes de la nación, que eran un hatajo inmoral y ateo (28, 7 ss.; 29, 15), se mofaban de él (28, 9-14) y le ordenaron simplemente que se apartase del camino y dejase de insistir (30, 9-11). Isaías, vencido una vez más, escribió lo que había dicho como testimonio para el futuro (30, 8). Pero él nunca dejó de oponerse. Cuando el 701 la rebelión había llevado a la nación al borde de la ruina, él lo denunció (1, 2-9) y urgió para que se desistiera (v. 5). Cuando todo hubo pasado, la conducta de aquellos que habían escapado con vida, y no precisamente gracias a ellos mismos, fue para Isaías prueba de que la nación era poco menos que incorregible (22, 1-14) (63).

Escuchamos por última vez a Isaías cuando Ezequías se rebeló de nuevo (ca. 688) y Senaquerib volvió a invadir Judá (64). Por este tiempo Isaías había llegado a la convicción de que Asiria, llamada a ser instrumento del castigo de Yahvéh, había agotado la paciencia divina (10, 5-9) con sus impíos excesos y de que Yahvéh estaba a punto de mostrar su dominio por medio del aplastamiento de Asiria en tierra palestina (14, 24-27; 17, 12-14) y del rescate de su pueblo, como lo había hecho en otro tiempo en Egipto (10, 24-27). Por tanto se comportó de una manera en apariencia completamente paradójica. El, que se había opuesto constantemente a la rebelión contra Asiria en las horas de apuro de Judá, permaneció ahora casi solo junto a su rey y le animó a permanecer firme, declarando que los asirios, en su soberbia, se habían ensalzado a sí mismos y habían blasfemado contra Yahvéh (37, 21-29) y que nunca tomarían Jerusalén (29, 5-8; 37, 33-35). Ezequías se mantuvo firme, la ciudad no fue conquistada e Isaías quedó reivindidado. Con esto, el anciano profeta desaparece de la escena. La tradición de que fue martirizado por el impío Manasés es tardía y carece de fundamento.

d. *El mensaje de Miqueas.* Antes de analizar el significado del mensaje de Isaías es necesario decir algunas palabras de su contemporáneo Miqueas. Poco sabemos de Miqueas, excepto que era originario del pueblo de Moreset-gat en el sudoeste de Judá (Mi. 1, 1)

(63) Aunque esto es discutido, yo soy partidiario de relacionar Is. 1, 2-9 y 22, 1-14 con la fecha del 701. Cf. para la discusión los comentarios.

(64) *VS.* supra, pp. 299-301 y Excursus I.

y que su ministerio comenzó aproximadamente al mismo tiempo que el de Isaías y continuó durante el reinado de Ezequías (cf. Jr. 26, 16-19). Los ataques de Miqueas siguieron el esquema profético clásico, combatiendo —quizá debido a sus orígenes humildes— los abusos económico-sociales, particularmente la opresión de los campesinos por parte de la nobleza rica de Jerusalén. A Miqueas le parecía que Jerusalén estaba, en algunos aspectos, en tal mal estado como Samaría, y merecía el mismo juicio (1, 5-9). Veía hombres voraces despojando al pobre (2, 1 ss., 9), gobernantes corrompidos que no practicaban la justicia, sino que ellos mismos eran culpables de la opresión (3, 1-3, 9-11), y un clero que no lo censuraba, porque sólo se preocupaba de su propio vivir (3, 5, 11). Miqueas denunció con vehemencia todo esto, y no le dieron precisamente las gracias por su molestia (2, 6). Vio con asombro que este pueblo, confiado en las promesas incondicionales de la teología oficial y seguro de que Yahvéh habitaba en medio de él, no sentía miedo del peligro (3, 11).

La réplica de Miqueas fue un mensaje de castigo inflexible. Empapado como estaba en las tradiciones del primitivo yahvismo, consideraba esta injusticia como una ruptura de las estipulaciones de la alianza, que Yahvéh vengaría con toda seguridad. En un pasaje clásico (6, 1-8) (65) se imagina a Yahvéh demandando en proceso contra su pueblo, que había olvidado los actos de benevolencia que tuvo en el pasado para con él y que sus exigencias —que son una conducta justa y misericordiosa y una obediencia humilde— no pueden ser satisfechas por ninguna actividad cúltica, por muy perfecta que se la suponga. Miqueas pronunció sobre Judá una condena total. Yendo más allá que Isaías, llegó a declarar que Jerusalén y el Templo serían abandonados como un montón de ruinas en el bosque (3, 12). La confianza mantenida por la teología oficial, de que Yahvéh había elegido a Sión como su morada para siempre (sal. 132), es abiertamente rechazada. Sin embargo aun aquí (probablemente en el mismo Miqueas, pero ciertamente en aquellos de sus discípulos que conservaron sus palabras), se mantiene la esperanza inherente al pacto davídico (5, 2-6 [Hb. 1, 5]) (66), pero con una diferencia: se espera que Jerusalén caerá, pero que Judá, maravillosamente liberado, será regido por un príncipe davídico procedente de Belén, que aparecerá en una era de paz. Pudiera parecer que hubo algunos

(65) Yo no veo ninguna razón decisiva para asignar 6, 1-8 a una fecha más tardía. Cf., para la discusión, los comentarios; recientemente R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (BZAW, 75 [1957], pp. 104-107),

(66) Se debe proceder con suma cautela antes de relegar este pasaje a una fecha tardía, como se hace generalmente. Aunque no se puede demostrar que sea de Miqueas, encuadra bien en el contexto de otros oráculos semejantes de Isaías, **del** siglo octavo, y en la teología del mismo Miqueas. Cf. especialmente el artículo de A. Alt citado en la nota 26.

que se aferraban a las promesas asociadas a la dinastía davídica, pero rechazaban su identificación con Jerusalén y el Templo.

2. *Los efectos de la predicación profética.* Los efectos de la predicación profética, aunque en su mayor parte intangibles y difíciles de valorar, fueron profundos. En particular, ofreció una explicación de la humillación nacional por parte de Asiria que capacitó a la teología nacional para acoplarse a la crisis; dio impulso a un movimiento de reforma en Judá que produjo abundantes frutos algunas generaciones más tarde, proporcionó a la esperanza futura de Israel una forma clásica y definitiva que afectó no sólo a la historia de Israel sino a la del mundo de todos los tiempos futuros.

a. *Los profetas y la teología nacional.* Ya hemos notado cómo la alianza sinaítica, con sus severas obligaciones y sanciones morales, había sido oscurecida en el pensamiento popular por la alianza davídica con sus promesas incondicionales. Aunque tampoco esta última carecía de exigencias morales (sal. 72, 1-4, 12-14), no recaía el peso sobre ellas sino sobre las promesas que, según ellos creían, garantizaban la seguridad nacional, la estabilidad y un futuro glorioso. La crisis asiria rebatió categóricamente esta teología optimista y planteó la cuestión de si las promesas de Yahvéh, que ni siquiera pudieron proteger a su nación de la humillación, ni a su propia casa de la instrusión, tenían algún valor. Sin alguna nueva interpretación que capacitase a la teología nacional para explicar la calamidad con términos de sus propias premisas, es muy posible que aquella teología no hubiera sobrevivido. Los profetas —especialmente Isaías— ofrecieron esta nueva interpretación.

Hemos advertido en los mensajes de Isaías y Miqueas una yuxtaposición, aparentemente inconsistente, de amenaza inflexible e inequívoca seguridad. Pero aunque no debe intentarse una armonización artificial, tampoco hay que extirpar la dificultad por cirugía crítica, porque aquí está, precisamente, la clave del problema. La predicación de Isaías fue al mismo tiempo una poderosa reafirmación de la teología davídica y sus promesas, un rechazo de esta teología como la entendía el pueblo y una infusión dentro de ella de un elemento condicional, sacado de las tradiciones del primitivo yahvismo. Isaías creyó firmemente en las promesas de Yahvéh a David y toda su vida animó a la nación a confiar en ellas; únicamente así puede ser entendido su mensaje (67). El no se opuso a Ajaz en 735-733 simplemente por juzgar que la política del rey era desatinada, sino porque ello indicaba (Is. 7, 9) una falta pecaminosa de fe en la verdadera teología que el rey afirmaba en su culto oficial. Se opuso en 714-711 y en 705-701 a la rebelión que se apoyaba en Egipto no sólo porque

(67) Cf. W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen der Koniglichen Zionfesti's* (Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955).

sabía que Egipto era «una caña rota», sino porque no podía consentir una política basada en manejos humanos, sin confianza en Yahvéh (28, 14-22; 29, 15; 30, 1-7; 31, 1-3). Y seguramente se mantuvo junto a Ezequías, reafirmando las promesas de Yahvéh a Sión, porque, en su hora de desesperación, Ezequías, falto de toda otra ayuda, había confiado finalmente. El lema de Isaías a lo largo de toda su vida fue la *confianza* en las promesas (7, 9; 14, 32; 28, 12, 16 ss.): «En la conversión y en la calma seréis salvados, en la quietud y en la confianza estará vuestra fuerza» (30, 15). El declaró (7, 17) que la nación estaba en angustia no porque las promesas hechas a David no fueran verdaderas, sino porque no las habían creído. Porque no lo habían hecho, Yahvéh mismo estaba luchando contra Jerusalén, como lo había hecho David en otro tiempo (29, 1-4) (68).

Pero Isaías (¡y Miqueas!) rechazaron ciertamente la teología nacional tal como era entendida popularmente. Isaías no conoció, según el espíritu del primitivo yahvismo, promesas incondicionales. Aunque mencionó raras veces las tradiciones del Éxodo y de los Jueces (pero cf. Is. 10, 24-27; 9, 4; Mi. 6, 3-5), su denuncia del pecado nacional estaba llena del recuerdo de la alianza sinaítica con sus tremendas obligaciones. Puede decirse que las alianzas davídicas y sinaíticas —la primera insistiendo en la presencia de Yahvéh y en las promesas a su pueblo, la segunda en sus pasadas acciones gratuitas y sus exigencias morales— se mantienen en tensión en la teología de Isaías o mejor, que la alianza sinaítica es armonizada con la davídica al acentuar la posibilidad del castigo inherente a la segunda (II S 7, 14; sal. 89, 30-32), que la teología oficial se había imaginado poder evitar por medio de la actividad cúltica. Isaías consideró la humillación de la nación como castigo divino por sus pecados. Sin embargo, precisamente porque era castigo, no implicaba la revocación de las promesas.

Este carácter distintivo, más la idea incomparablemente elevada que Isaías tenía de la majestad de Yahvéh, cuyo trono real (pero no literalmente cuya «morada»), esta en Sión, le capacitó para interpretar el actual desastre y el alcance de los sucesos mundiales en términos de la teología nacional con una intrepidez no igualada hasta entonces. Declaró que la humillación de Judá era obra de Yahvéh, su justo juicio por sus pecados, pero también el castigo purificador (1, 24-26) que haría posible el cumplimiento de sus promesas. Isaías consideró a la poderosa Asiria como el instrumento de Yahvéh, su vara de castigo (5, 26-29; 10, 5-19) que, una vez cumplido su fin,

(68) Leer v. 1: «Ah, Ariel, Ariel, ciudad contra la que acampó David»; y v. 3: «Yo voy a acampar (combatir) contra ti como David» (con LXX). Notar también la referencia a la victoria de David (II S 5, 17-25) en Is. 28, 21, ¡único pasaje en el que Yahvéh lucha *contra* Israel! Cf. R. B. Y. Scotto, IB, V (1956), pp. 319 ss., 323.

sería cortada por su orgullo impío. Todo esto es parte del plan de Yahvéh (14, 24-27), cuyo propósito es seguir cumpliendo con un Judá purificado las firmes promesas hechas a David (9, 2-7; 11, 1-9). Todos aquellos que escuchaban las palabras de Isaías no podían considerar nunca la humillación de la nación como un fracaso de Yahvéh, sino como la demostración de su soberano y justo poder; ni pudo la tragedia extinguir la esperanza, ya que Isaías había puesto la esperanza precisamente como continuación de un juicio trágico, que era, a su vez, parte del plan de Yahvéh.

b. *Los profetas y el movimiento de reforma.* La predicación de los profetas contribuyó también a animar a Ezequías en sus esfuerzos de reforma. Se nos dice concretamente que las severas palabras de Miqueas perturbaron la conciencia real y le movieron a penitencia (Jr. 26, 16-19; Mi. 3, 9-12) y podemos sospechar que las de Isaías consiguieron el mismo resultado. Es verdad que la remoción de cultos extranjeros fue una faceta del resurgimiento nacionalista y probablemente habría tenido lugar en cualquier caso. Pero los ataques proféticos contra los abusos económico-sociales y los anuncios de castigo dieron, sin duda, a la reforma una urgencia y una dimensión ética que quizá no hubiera tenido de otra forma. Aunque no conocemos la medida de los resultados concretos de la predicación profética, ciertamente dio sus frutos. Los profetas tuvieron sus discípulos (Is. 8, 16) que recordaron y fomentaron sus palabras y mantuvieron vivos sus ideales. Este pueblo piadoso, cuyos nombres y figuras concretas se nos escapan, atesoraba estos oráculos tal como ios mismos profetas los habían escrito (Is. 8, 16; 30, 8), recordaba otros y los escribía o transmitía de palabra. De este modo se dio comienzo a este largo proceso de colección y transmisión del que resultaron los libros proféticos tal como nosotros los conocemos. También las palabras de los primeros profetas, Amós y Oseas, aunque dirigidas primeramente a Israel del norte, fueron estimadas y transmitidas en Jerusalén, y aplicadas en Judá (69).

El resultado fue que, aunque la reforma de Ezequías tuvo corta vida, la predicación profética continuó haciendo impacto. La naturaleza condicional de la alianza de Yahvéh, y la grave obligación que imponía a la nación, nunca volvería a ser del todo olvidada. Se originó en Judá el núcleo de un partido reformador que, aunque impotente durante largo tiempo, nunca podría darse por satisfecho mientras el paganismo floreciera en el país y la ley de la alianza fuera violada. Es posible que el núcleo de la ley deuteronómica, que representaba la antigua tradición legal enraizada en la ley consuetudinaria de la anfictionía, fuera llevada desde Israel del norte a Jerusalén y

(69) Algunos pasajes de Amós y Oseas sugieren que sus palabras deben .iplicarsc a Judá: p. c. Amós, 2, 4 ss.; 9, 11 ss.; Os. 1, 7; 4, 15a; 6 lia.

allí guardada por círculos simpatizantes con los ideales proféticos, algún tiempo después del 721. Reeditado en el reinado de Ezequías o de Manasés, constituyó la base de la gran reforma de Josías, de la que hablaremos en el próximo capítulo.

c. *Los profetas y la esperanza nacional.* El hecho de mayor alcance, con todo, fue el modo como los profetas transformaron la esperanza nacional y le dieron su forma clásica y definitiva. La teología oficial, tal como la interpretó Isaías, fue dramáticamente justificada por los hechos. Isaías había anunciado la crisis como castigo divino por los pecados de Judá y a Asiria como el instrumento preparado por Dios para este castigo. Pero, aferrado a las promesas de la alianza davídica, había declarado en el postrer apuro que Jerusalén permanecería en pie y que un resto de la nación sobreviviría. ¡Y así había sido! Esto, indudablemente, dio gran prestigio a Isaías y confirmó la teología nacional y sus promesas en la mente popular. No todo fueron ganancias. La inviolabilidad de Sión llegó a consolidarse como dogma, tal como Jerusalén tuvo que experimentar a su propia costa. Aunque se concedía que Judá podía ser castigada por sus pecados, se creía que permanecería por siempre y que las gloriosas promesas de Yahvéh se harían realidad algún día.

Indudablemente Isaías habría repudiado este dogma. Aunque tanto él como Miqueas habían mantenido el ideal dinástico y sus promesas, su predicación habían proyectado la promesa más allá de la nación existente, dado que unían a ella condiciones morales que la actual nación no pudo satisfacer de hecho. No era la suya la esperanza popular expresada a través del culto, para *esta* nación, sin condiciones, tal como es. Por el contrario, condenaron a la nación existente, y como Amós, vieron el día de la intervención de Yahvéh como el día de su juicio. Las promesas davídicas, que ellas mantenían, eran así proyectadas más allá del día de Yahvéh que, como día de castigo, disciplina y purificación, se constituía en el preludio de la promesa. Además, el ideal davídico, tal como ellos lo describen, la verdadera realización del ideal dinástico, sobrepasa de hecho las capacidades de cualquier davídida actual. La esperanza nacional era así mantenida, pero empujada hacia adelante. La promesa no era *exactamente promesa,* pues de hecho era una promesa para un nuevo y obediente Israel, que hasta ahora no había existido.

La esperanza nacional fue de tal suerte transformada y proyectada más allá de la nación existente que pudo sobrevivir, y sobrevivió de hecho, a la caída de la nación, continuando su existencia incluso después que la teología real que la creó había dejado de tener significado. En la predicación de Isaías se encuentran los comienzos de esta búsqueda inquieta de un resto puro, un nuevo Israel que se levantaría un día de las llamas de la tragedia, al cual serían dadas las promesas, y también del anhelo por El que había de venir, en la

cumbre de la historia, para redimir a Israel y establecer el gobierno divino sobre la tierra. Este anhelo, muchas veces frustrado, encontró cumplimiento —así dicen los cristianos— solamente cuando después de muchas y cansadas millas, vino «en la plenitud de los tiempos», uno «de la casa y linaje de David», a quien la fe proclama como «el Cristo (Mesías), el Hijo de Dios vivo».

## EXCURSUS I

### El problema de las campañas de Senaquerib en Palestina

La narración de la actividad de Senaquerib contra Ezequías (II R 18, 13-19, 37/Is. 36 ss.) (1) presenta un difícil problema. ¿Narra las memorias de una campaña o de dos? Aunque la opinión de la mayoría se inclina por la primera alternativa, la posición tomada en el texto está basada en la convicción de que se satisface mejor a las pruebas suponiendo que hubo dos (una el 701, otra posterior) (2). No están, pues, fuera de lugar unas palabras de justificación.

Las dos narraciones bíblicas son idénticas, fuera de pequeñas diferencias verbales, salvo que II R 18, 14-16 falta en Isaías. Estos versos nos dicen que Ezequías, saqueada su tierra por los asirios, se rindió, pidió negociaciones y pagó un fuerte tributo. Sigue después el relato de la exigencia, por parte de Senaquerib, de rendición incondicional, rechazada por Ezequías, que estaba animado por Isaías, y la liberación maravillosa de la ciudad. Es muy posible, como creen muchos comentadores, que II R 18, 17-19, 37 combine dos narraciones separadas (posiblemente paralelas), la primera de 18, 17 a 19, 8 (9a), 36 ss., la segunda de 19, 9 (9b) a 35. Pero dado que no nos proponemos argüir que estos dos relatos se refieran a dos campañas diferentes, el punto no es vital para la cuestión que ahora discutimos y puede ser dejado a un lado. Lo que importa es que II R 18, 14-16 (no en Isaías), y sólo esto, está notablemente confirmado y completado por la narración propia de Senaquerib sobre su campaña del 701 (3). Nosotros hemos tenido en cuenta esta narración en el texto. Baste aquí decir que en ella se nos cuenta cómo los asirios, habiendo pactado con Ascalón y Eqrón, y habiendo derrotado a un ejército egipcio en Eltekeh (cerca de Eqrón) (4), cayeron sobre

(1) Las referencias de vv. que aquí se dan se refieren al relato de II R.

(2) Esta posición ha sido persistentemente defendida por W. F. Albright: JQR, 24 (1934), pp. 370 ss.; BP, pp. 43 ss.; BASOR, 130 (1953), pp. 8-11 (donde se da más bibliografía). Para ulterior discusión ver los comentarios.

(3) Cf. Pritchard, ANET, pp. 287 ss.

(4) Generamente localizado en Khirbet el Muqenn'. Con todo, esto ha sido recientemente discutido; cf. un informe de las excavaciones en este lugar: J. Neveh, **IEJ,** 8 (1958), pp. 87-100. Pero Eltekeh estaba, ciertamente, cerca de Eqrón; cf. el texto de Senequerib y Jos. 19, 43 ss.

Judá y la devastaron, encerrando a Ezequías en Jerusalén y obligándole a rendirse. Concluye diciendo que parte de Judá fue repartido entre los señores filisteos leales, que Ezequías fue cargado con un tributo anual fuertemente elevado y que este último envió el tributo a Senaquerib en Nínive. Esta narración es perfectamente paralela a 18, 13-16 de II R; no existe conflicto digno de mención entre las dos. La fecha es el 701.

¿Qué relación guarda todo esto con la liberación de Jerusalén (no mencionadas por las inscripciones asirias)? Debe fijarse la atención en la mención de Tirhakah en el cap. 19, 9. Se está de acuerdo, desde luego, en que Tirhakah no llegó a ser faraón hasta algunos años después del 701 (en la cronología aquí adoptada llegó a ser corregente con su hermano Sebteko en 690/89), pero esto ha sido explicado generalmente como un insignificante anacronismo, atribuyendo a Tirhakah la posición que ocupó posteriormente. Pero textos publicados recientemente dan, sin embargo, al asunto un aspecto diferente (5). Estos nos dicen que Tirhakah tenía 20 años cuando vino por primera vez de Nubia al bajo Egipto para ser asociado con su hermano. Esto significa, en las fechas aquí seguidas, que el 701 tenía solamente nueve años (por ningún cómputo imaginable pudo ser adulto por este tiempo); y, en todo caso, los textos indican que él nunca había abandonado Nubia antes de encaminarse a la corte de su hermano, a la edad de 20 años. Difícilmente pudo, pues, haber conducido un ejército a Palestina el 701.

Si tenemos que referir II R 18, 17-19, 37 al 701, habría que considerarlo como una narración legendaria, o al menos mirar la mención de Tirhakah como un error. Elegir la primera alternativa sería imprudente. No sólo la narración contiene diversas alusiones a los sucesos de los siglos IX y VIII que pueden ser comprobados por los relatos asirios (6), sino que también muestra aspectos de ninguna manera legendarios, salvo que consideremos como tal la matanza de 185.000 asirios por el ángel de Dios. Pero la paralización del ejército asirio a causa de una epidemia no es, en sí misma, de ningún modo improbable y puede, por otra parte, ser ilustrada por la tradición de Herodoto (II, 141) de que el ejército de Senaquerib fue invadido por ratones (¿ratas?) cerca de la frontera egipcia (7). Además, debe admitirse que aconteció alguna liberación dramática de Jerusalén, dado que únicamente fue estimada y conservada para explicar el

(5) Cf. Albright, BASOR, 130 (1953). pp. 8-11, y las referencias a M. F. Laming Macadam, *The Temples of Kawa* (1949); cf. también J. M. A. Janssen «Que sait-on actueílement du pharaon Tarhaqa?» *(Bíblica,* 34 [1953], pp. 23-43), donde se da una traducción francesa.

(6) Albright enumera no menos de diez; cf. *ibid,,* y BASOR, 141 (1956), pp. 25 ss.

(7) Incidentalmente, y por lo que valga, Herodoto sitúa este hecho durante el reinado del sucesor de Sabako.

dogma de la estable inviolabilidad de Sión posteriormente desarrollado, así como el hecho de que los oráculos de Isaías habían profetizado esta liberación. La narración de los caps. 18, 17 a 19, 37 refleja, con seguridad, hechos históricos.

Por supuesto estas dos narraciones pueden ser referidas al 701, suponiendo que la mención de Tirhakah es un error, la cual, desde luego, no es imposible. Quedan abiertos dos caminos para la reconstrucción de los sucesos y los especialistas (con infinita variedad en los detalles), han seguido ya uno, ya otro, ya una combinación de ambos. Se puede suponer que los sucesos de 18, 17-19, 37 se sitúan, según el orden de la Biblia, poco después de la capitulación descrita en 18, 14-16 (8); o los vv. 13-16 pueden ser considerados como un resumen de toda la campaña, el armazón dentro del cual han de ser ajustados los sucesos de 18, 17-19, 37 (9); o también puede ser adoptado un compromiso entre los dos (10). Aquí queremos advertir que ambos caminos están expuestos a objeciones, si se consideran seriamente los caps. 18, 17 a 19, 37, como un conjunto de relatos de sucesos históricos.

La primera de estas reconstrucciones implica la suposición de que la liberación de Jerusalén tuvo lugar después de haberse rendido Ezequías y haber aceptado las estipulaciones de Senaquerib (es decir, después de los sucesos descritos en 18, 13-16 y en la inscripción de Senaquerib). Hay que suponer que Senaquerib, arrepintiéndose de su suavidad, quizá porque la proximidad de un nuevo ejército egipcio, al mando de Tirhakah, hizo que Ezequías hostigara su retaguardia, envió a pedir una rendición incondicional. Ezequías, sin embargo, prefirió morir a ceder. Pero después, habiendo derrotado probablemente a Tirhakah, Senaquerib se vio obligado, por una combinación providencial de circunstancias, a retirarse sin molestar a Jerusalén. A esta reconstrucción le salen al paso varias objeciones, y aunque ninguna es, por sí sola, decisiva, tomadas en conjunto tienen un peso considerable. 1.° Ezequías es presentado (18, 19-33; 19, 10-13) como en activa y desafiante rebelión (cf. 18, 20), cuando, de acuerdo con esta reconstrucción, ya ha abandonado la resistencia, se ha rendido y entregado a merced de Senaquerib. 2.° Esta reconstrucción supone que la derrota de los egipcios en Eltekah tuvo lugar antes de la primera capitulación de Ezequías (realmente podemos suponer que fue aquella derrota la que le movió a capitular). Pero entonces ¿por qué se le increpa más tarde (18, 21-25) por continuar

(8) Así varios historiadores; por ejemplo, Kittel (GVI, II, pp. 430-439) exponen con bastante detalle esta reconstrucción.

(9) Recientemente, A. Parrot, *Ninivé et l'Anclen Testament* (Neuchatel, 19.>3).

(10) P. e., Oesterlcy y Robinson, *History of Israel* (Oxford, Clarendon Press, 1932), I, pp. 393-399; 409 ss.

la rebelión aliado con Egipto? Suponer, como esta opinión requiere, que se estaba acercando un nuevo ejército egipcio, es aún más improbable. Difícilmente hubieran podido tener los egipcios otro ejército preparado para hacer frente a Senaquerib, apenas un mes más tarde (cuando mucho) de su derrota en Eltekeh. 3.° El cap. 18, 14-16 dice que Ezequías pagó el tributo exigido. Senaquerib dice que envió un tributo anual aumentado y que el enviado de Ezequías lo llevó posteriormente a Nínive. Sin embargo, en 18, 31 ss., el rabsakeh dice al pueblo (que ya parecía saberlo) que serían deportados, pero que la rendición haría su suerte más llevadera. ¿Exigiría Senaquerib un tributo anual aumentado, decidiría después deportar y pedir rendición incondicional (¡aunque Ezequías se había rendido ya incondicionalmente!) y después, cuando esto fue osadamente rehusado, establecería —y dictaría— aquellas originales peticiones? 4.° Nos dice Senaquerib que, además de recibir tributo de Ezequías, redujo su territorio. Esto implica la intención de dejar a Ezequías en su trono, no de deportarle, pues en este caso Senaquerib habría dividido todo el país, o lo habría reorganizado como una provincia del imperio. 5.° Finalmente, el cap. 19, 7, 36 ss., implica (y la narración fue compuesta después del suceso) que Senaquerib fue muy pronto asesinado. Sin embargo, esto tuvo lugar en realidad veinte años después del 701. Por esta serie de razones, aunque se debe admitir que no prueban definitivamente (11), es difícil considerar los sucesos de 18, 17-19, 37 como continuación de 18, 13-16, en el 701.

La segunda interpretación, indicada más arriba, ofrece también objeciones, aunque no siempre las mismas. Esta presupone algo parecido a lo siguiente: mientras Senaquerib estaba sitiando Lakís (18, 14), Ezequías envió una embajada pidiendo condiciones. Senaquerib, muy ocupado por el momento, envió al rabsakeh para exigir la rendición incondicional (18, 17-19, 7), que Ezequías rechazó. El rabsakeh volvió (19, 8), encontrando a Senaquerib en Libná, pues Lakís había sido conquistada mientras tanto. Por este tiempo, se acercaron los egipcios (el ejército mandado por Tirhakah y el mencionado por Senaquerib son el mismo), y Senaquerib les salió al encuentro y los derrotó en Eltekeh. Mientras tanto, envió un segundo mensaje a Ezequías (19, 9-13) que por este tiempo (a pesar de la impresión producida por la narración) cedió y pagó el tributo exigido, como nos dicen 18, 14-16 y Senaquerib. Poco tiempo después de esto, sin embargo, los asirios se vieron obligados a retirarse y abandonar ulteriores represalias. Esta interpretación provoca espontáneamente las siguientes objeciones: 1.° Encuadrar así los sucesos de 18, 17-19, 37 en el esquema de 18, 13-16 nos obliga a suponer que la misma

(11) Debe admitirse que el hecho de que Senaquerib no tomara *in situ*, a lo que parece, el tributo de Ezequías, sino que hizo que éste se lo enviara más tarde a Nínive, podría encerrar una alusión a alguna repentina catástrofe el 701.

campaña terminó a la vez en una miserable sumisión y en una tradición de liberación milagrosa que se grabó para siempre en la mente nacional. Es verdaderamente difícil ver cómo la humillación de 18, 13-16 pudo haber sido interpretada como una demostración de la capacidad de Yahvéh para defender a Sión de sus enemigos. 2.° La palabra de Isaías a Ezequías (19, 32-34) promete (literalmente: «no se acercará a esta ciudad»), no sólo que los asirios no tomarán Jcrusalén, sino que ni siquiera se acercarán o la sitiarán. Senaquerib, sin embargo, nos dice que el 701 cercó a Jerusalén con terraplenes y la obligó a rendirse. ¿Pudieron haber sido pronunciadas las palabras de Isaías el 701? Si lo fueron, se equivocó; y si se equivocó (es decir, si la ciudad fue sitiada y obligada a rendirse) ¿por qué se dio tanto valor a sus palabras que aseguraban su inviolabilidad? 3.° Esta reconstrucción presupone que, mientras existió la esperanza de la ayuda egipcia, Senaquerib impuso a Ezequías exigencias irrazonables (rendición incondicional y anuncio de deportación), que éste rechazó, y después, cuando los egipcios habían sido derrotados y Ezequías estaba falto de ayuda, fue aceptada su rendición en condiciones más benignas. Esto parece extraño. 4.° Finalmente, suponer que el ejército de «Tirhakah» y el vencido en Eltekeh eran el mismo envuelve dificultades topográficas. En conformidad con 19, 8 ss., «Tirhakah» se acercó después de que Senaquerib se había apoderado de Lakís y marchaba contra Libná. Senaquerib, sin embargo, nos dice que el ejército derrotado en Eltekeh venía en socorro de Eqrón y que el encuentro se produjo antes de que Eqrón, Eltekeh y Timná fueran conquistadas. Dado que Lakís está considerablemente al sur de los lugares antes mencionados (con Libná a medio camino entre ellos), habría que suponer que Senaquerib se movió desde el área del sur de Joppe, a través del territorio de Eqrón, dejándole ileso, redujo a Lakís y se volvió sobre Libná, devastando mientras tanto a Judá, *antes de* volver *hacia el norte* para encontrar a los egipcios en Eltekeh. No es un cuadro imposible, pero no tenemos noticias de ninguno de este género ni es el transmitido por la inscripción de Senaquerib.

Como añadidura a lo anterior, aunque es imposible desarrollar esta idea, se comprenden mucho mejor las expresiones de Isaías referentes a la crisis de Asiria suponiendo dos invasiones de Senaquerib. Los oráculos a él atribuidos en II R 18, 17-19, 37 (Is. 36, ss.) expresan todos tranquila seguridad de que Jerusalén será salvada y Asiria quebrantada por el poder de Yahvéh. Algunos otros oráculos, incuestionablemente de Isaías (p. e., 14, 24-27; 17, 12-14; 29, 5-8; 31, 4-9), tienen un tono semejante y dejan pocas dudas de que Isaías, al menos durante cierto período de su vida, expresó realmente tales sentimientos. Sin embargo, sus oráculos conocidos de los años 705-701 (p. e., 28, 14-22; 30, 1-7; 8-17; 31, 1-3) muestran clara-

mente que él denunció con firmeza la rebelión, y la alianza egipcia en que se apoyaba, como una locura y un pecado, y predijo para ella un inmenso desastre. En el 1, 4-9 (cf. v. 5), que data seguramente del 701, si las palabras significan algo, aconsejó la rendición; y en el 22, 1-14, que está mejor colocado al final de la rebelión, arguye que nada le había llevado a cambiar de tono durante el transcurso de los sucesos. Estas actitudes divergentes se explican mejor si suponemos que están implicadas dos series distintas de circunstancias (12).

A la vista de las pruebas citadas, habría que considerar la posibilidad de que Reyes haya fundido la narración de las dos campañas, una el 701 (II R 18, 13-16) y la otra más tarde (18, 17-19, 37). Esta interpretación, que hemos desarrollado en el texto, sugiere que mientras Senaquerib estaba ocupada en la subyugación de Babilonia, después de su derrota a manos de los babilonios y elamitas el 691, estalló una nueva rebelión en el oeste, respaldada por Tirhakah, a la cual fue arrastrado Ezequías. Senaquerib marchó posiblemente contra ellos ca. 688 y fue entonces cuando tuvo lugar la maravillosa liberación de Jerusalén. Ezequías se salvó sin duda de ulteriores represalias por su muerte, más o menos un año después (687/6). Es absolutamente cierto que las inscripciones asirias no mencionan tal campaña. Pero debemos decir que apenas si tenemos información de ninguna clase referente a los últimos años del reinado de Senaquerib (después de ca. 689). Aunque una nueva luz puede cambiar el cuadro, y a pesar de que ciertamente debe ser evitado el dogmatismo, la teoría de dos campañas parece satisfacer mejor las pruebas, por el momento.

(12) A **mi** parecer, algunos oráculos (p. **e. 10, 20 ss., 24-27) cuadrarían mejor,** en **realidad,** *después* de la catástrofe del **701 y en ellos se espera una grandiosa intervención divina para un futuro próximo.**

# Capítulo 8

# EL REINO DE JUDA

## La Ultimo Centuria

ENTRE LA muerte de Ezequías y la caída final de Jerusalén bajo los babilonios media exactamente un siglo 687/587). Raras veces ha experimentado una nación tantos, tan dramáticos y tan repentinos cambios de fortuna en tan corto espacio de tiempo. Durante la primera mitad de este período Judá conoció, como vasallo de Asiria, una rápida sucesión de épocas de independencia y de sometimiento, primero respecto de Egipto, después respecto de Babilonia, para acabar aniquilándose a sí mismo en rebelión inútil contra esta última. Tan rápidamente se sucedieron unas a otras estas fases que un hombre, como Jeremías, pudo presenciarlas todas.

Nuestras principales fuentes bíblicas de esta historia —una vez más el libro de los Reyes (II R 21-25) completado por el libro de las Crónicas (II Cr. 33-36)— son más bien pobres y dejan muchas lagunas. Sin embargo, proporcionan considerable información adicional los libros de los profetas que ejercieron su ministerio por este tiempo, especialmente Jeremías, pero también Ezequiel, Sofonías, Nahúm y Habacuc. Además, fuentes cuneiformes, particularmente la Crónica babilónica que ilumina nítidamente la última parte del período, nos permiten completar el cuadro de una manera que no hubiera sido posible con las solas fuentes bíblicas.

### A. EL FINAL DEL DOMINIO ASIRIO : JUDA RECOBRA LA INDEPENDENCIA

1. *Judá hacia la mitad del siglo VIL* Como ya hemos dicho, la lucha de Ezequías por la independencia había fracasado. Es probable que sólo su muerte le salvara de severas represalias por parte de Seuaqucrib. Su hijo Manasés, que subió al trono siendo un muchacho (11 R 21, 1), abandonó la resistencia y se declaró vasallo leal de Asiria.

a. *Cénit de la expansión asiria.* Humanamente hablando, Manasés apenas tenía otra alternativa. En el segundo cuarto del siglo VII el imperio asirio alcanzó sus mayores dimensiones, y haberle resistido hubiera sido inútil y suicida. Senaquerib fue asesinado por algunos de

sus hijos (II R 19, 37) (1) y sucedido por Esarhaddón (681-699), un hijo joven, que demostró ser un gobernante excepcionalmente vigoroso. Asegurándose rápidamente en el poder, Esarhaddón intentó en primer lugar estabilizar la situación en Babilonia, y con este fin restauró la ciudad y el templo de Marduk, que su padre había destruido. Esto, junto con varias campañas, que no podemos detallar, le ocuparon los primeros años de su reinado, tras los cuales centró su atención en la conquista de Egipto. Puesto que Egipto había mantenido prácticamente todas las rebeliones que habían perturbado la parte oeste del imperio asirio, esta empresa tenía la intención, sin duda, de atajar el mal en su misma fuente de una vez por todas. Aunque un intento inicial (ca. 673) fue rechazado, según parece, en la frontera, Esarhaddón acabó venciendo. El 671 sus tropas derrotaron a Tirhakah y se apoderaron de Menfis, donde prendieron a la familia real junto con los tesoros de la corte egipcia. Los territorios egipcios ocupados fueron después organizados en distritos bajo príncipes responsables ante los gobernantes asirios.

Esto no significó, desde luego, el fin de la resistencia egipcia. Apenas se había retirado el ejército asirio cuando Tirhakah, que había huido hacia el sur, promovió una rebelión, haciendo necesaria una segunda campaña. Esarhaddón, hombre enfermizo, murió durante la marcha. Pero su hijo y sucesor, Assurbanapal (669-627) (2), apresuró la campaña y aplastó la rebelión (ca. 667). Tirhakah huyó de nuevo hacia el sur, donde al cabo de algunos años (ca. 664) murió. Los príncipes rebeldes fueron llevados a Babilonia y ejecutados, excepto únicamente Necao, un príncipe de Sais, que con su hijo Psammético fue perdonado y reintegrado a su posición (3). Posteriormente, cuando el sucesor de Tirhakah, Tanutamum continuó promoviendo disturbios, los asirios (663) marcharon hacia el sur a lo largo del Nilo, llegando hasta Tebas, conquistaron esta antigua capital y la destruyeron (cf. Na. 3, 8). El faraón huyó a Nubia y la Dinastía XXV llegó a su fin. Destruido el único poder capaz de mantener la resistencia contra Asiria, no hay por qué admirarse de que Manasés permaneciera fiel.

b. *Reinado de Manasés (*687/6-642.) *negocios internos.* Por todo lo que por el libro de los Reyes podemos conocer, y por las inscripciones asirias, Manasés continuó siendo vasallo leal de Asiria a todo lo largo de su reinado. Essarhaddón le enumera entre los veintidós reyes obligados a aportar materiales para sus proyectos de construcción, mientras que Assurbanapal le nombra entre un grupo de vasallos que le ayudaron en su campaña contra Egipto (4). Según II Cr. 33,

(1) Cf. Pritchard, ANET, p. 289, para los textos asirios.
(2) Para la muerte de Assurbanapal, cf. la nota 17, infra.
(3) Pritchard, ANET, pp. 294 ss., para detalles.
(4) Pritchard, ANET, pp, 291-294.

11-13 fue en una ocasión conducido encadenado ante el rey de Asiria, probable benignidad y restaurado en su trono. Aunque ni el libro de los Reyes ni las memorias asirias mencionan este incidente, es completamente razonable suponer que tiene base histórica, posiblemente en conexión con la revuelta de Samas-sum-ukin (652-648), de la que hablaremos enseguida (5). No podemos precisar si Manasés fue hallado inocente o fue perdonado, como lo había sido el príncipe egipcio Necao. Pero es muy posible que él fuera leal a Asiria porque no le cabía más remedio y que de buena gana hubiera defendido su independencia si le hubiera sido posible.

No obstante, la política de Manasés significó un rompimiento total con la de Ezequías y una vuelta a la de Ajaz. Sus consecuencias, especialmente en lo relativo a materias religiosas, fueron serias (II R 21, 3-7). Como vasallo, Manasés tuvo que dar culto, desde luego, a sus dioses supremos, y así lo hizo, erigiendo altares a las divinidades siderales asirias en el Templo mismo. Estas acciones, sin embargo, llegaron más allá de lo meramente formulístico y constituyeron un completo repudio del partido reformista y de todas sus obras. Los santuarios locales de Yahvéh, que Ezequías había intentado suprimir, fueron restaurados. Se permitió que florecieran los cultos y prácticas paganas, tanto nativas como extranjeras, siendo toleradas incluso en el Templo (v. 7; cf. 23, 4-7; Sof. 1, 4 ss.) (6) las ceremonias de la religión de la fertilidad y el rito de la prostitución sagrada. La adivinación y la magia, que gozaban ordinariamente de gran popularidad en Asiria (7), estuvieron de moda en Jerusalén (II R 21, 6), lo mismo que otras modas extranjeras de diversas clases (Sof. 1, 8). El rito bárbaro del sacrificio humano hizo de nuevo su aparición.

Es, por supuesto, probable, que muchas de estas cosas no representaran un abandono consciente de la religión nacional. La naturaleza del primitivo yahvismo había sido tan profundamente olvidada, y los ritos incompatibles con él tan largo tiempo practicados, que en muchos espíritus se había oscurecido la distinción esencial entre Yahvéh y los dioses paganos. Era posible que este pueblo practicara estos ritos, junto con el culto a Yahvéh, sin darse cuenta de que al obrar así se estaba alejando de la fe nacional. La situación encerraba un inmenso y, en algunos aspectos, nuevo peligro para la

(5) Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT 1955), pp. 315-317; Kittel, GVI, II, p. 399. Palestina estaba en calma por aquel tiempo, como veremos.

(6) A§erá puede representar aquí a Istar, la «reina de los cielos» (cf. Jr. 7, 18), más que una diosa específicamente cananea: cf. Kittel, GVI, II, pp. 393 ss.; ,). A. Montgomery, *The Books of Kings* (CC: 1951), pp. 519 ss.

(7) Cf. F. M. T. de L. Bóhl, «Das Zeitalter der Sargoniden» *(Opera Minora* [Groningcn, J. B. Wolters, 1953], pp. 384-422), para obtener una idea del papel desempeñado en la corte asiria por las artes ocultas.

integridad religiosa de Israel. El yahvismo corría el riesgo de deslizarse, inconscientemente, hacia un abierto politeísmo. Dado que siempre se había pensado en Yahvéh como rodeado de su ejército celestial, y puesto que los cuerpos celestes habían sido considerados popularmente como miembros de este ejército, la introducción de los cultos a las divinidades celestes incitó al pueblo a juzgar a estos dioses paganos como miembros de la corte de Yahvéh, y a concederles adoración como tales. De no haberse reprimido esto, pronto se hubiera convertido Yahvéh en el jefe de un panteón, y la fe de Israel se hubiera prostituido por completo (8). Por añadidura, la decadencia de la religión nacional trajo consigo el desprecio de la ley de Yahvéh y nuevos incidentes de violencia e injusticia (Sof. 1, 9; 3, 1-7), junto con cierto escepticismo respecto a la capacidad de Yahvéh para intervenir en los sucesos de la historia (1, 12). La reforma de Ezequías fue completamente cancelada y la voz de los profetas reducida al silencio; aquellos que protestaron —y según parece hubo quien lo hizo— fueron tratados con dureza (II R 21, 16). El autor del libro de los Reyes no puede decir ni una sola palabra buena de Manasés, sino que, por el contrario, le señala como el peor rey que nunca se sentó en el trono de David, cuyo pecado fue tal que no pudo ser nunca perdonado (21, 9-15; 24 ss.; cf. Jr. 15, 1-4) (9).

2. *Últimos días del imperio asirio.* Aunque Asiria había alcanzado la cumbre de su poder, comenzaba a cernirse sobre ella la sombra de un inmenso desastre que acabó, en efecto, por cubrirla enteramente. Su macizo imperio tenía una frágil estructura que debía ser constantemente mantenida por la violencia. Los incesantes esfuerzos por imponer docilidad a los sometidos, todos los cuales, sin excepción, sólo podían sentir odio hacia ella, estaban comenzando a producir sus efectos, al mismo tiempo que nuevas potencias comenzaban a aparecer allende sus fronteras, a las que, falta de fuerzas, no pudo hacer frente. Los hombres que habían crecido en la mitad del siglo VII podrían ver al imperio asirio resquebrajarse y desaparecer de la faz de la tierra.

a. *Amenazas internas y externas para el imperio de Asiria.* Aunque Asiria no tenía rival en ningún poder del mundo, tenía bastantes enemigos, tanto dentro como fuera. En Babilonia, donde Samas-sum-ukin, hermano mayor de Assurbanapal gobernaba como rey delegado, seguía reinando la inquietud entre los elementos caldeos

(8) Cf. especialmente G. E. Wright, *The Oíd Testament Against Its Environmenl* (Londres, S. C. M. Press, Ltd., 1950), pp. 30-41.

(9) II Cr. 33, 15-17 nos habla del arrepentimiento y reformas de Manasés; <•(. también la oración apócrifa de Manasés. Pero por II R cap. 23 se ve claro que los abusos de que se hizo responsable continuaron hasta que Josías los reprimió.

(arameos) de la población (10) que, como de costumbre, podían contar con la ayuda de Elam en el este. Por el lado opuesto del imperio, Egipto no podía ser controlado de un modo eficaz. Psammético I (663-609), hijo de Necao, hacia quien los asirios habían mostrado benevolencia, aunque nominalmente vasallo, extendió gradualmente su poder hasta que la mayor parte de Egipto estuvo bajo su dominio. Es probable que tan pronto como se sintió lo suficientemente fuerte (ca. 655 o poco después), negara el tributo y se declarase formalmente independiente (11). Así dio comienzo la Dinastía XXVI (saita). Psammético tenía el apoyo de Gyges de Lidia, otro enemigo de Asiria que anhelaba promover disturbios contra ella por todos los medios a su alcance. Assurbanapal, ocupado en otras partes, no estaba en situación de tomar contramedidas eficaces.

Una amenaza más seria para Asiria provenía de algunos pueblos indo-arios que estaban presionando sobre sus frontera norte. Entre éstos estaban, desde luego, los medos, que se encontraban en el oeste del Irán desde el siglo IX; los reyes asirios habían salido a campaña contra ellos repetidas veces y los habían sometido en parte. Al final del siglo VIII, como ya hemos notado más arriba, oleadas de bárbaros cimerios habían descendido desde más allá del Cáucaso, seguidos por los escitas. Los cimerios habían avanzado arrasando Urartu, durante el reinado de Sargón II, y presionando después sobre el Asia Menor habían destruido el reino de Midas en Frigia. En el siglo VII, otros cimerios y escitas estaban establecidos en el noroeste del Irán. Esarhaddón intentó protegerse de estos pueblos aliándose con los escitas contra los cimerios y los medos. Assurbanapal combatió a los cimerios en Asia Menor, como lo había hecho Gyges de Lidia, que finalmente cayó en una batalla contra ellos. Aunque Assurbanapal salió victorioso en todas sus batallas, y protegió con éxito sus fronteras, un perspicaz observador podía preguntarse qué sucedería cuando se derrumbara el dique.

En 652 Assurbanapal hizo frente a un levantamiento que amenazaba con desgarrar el imperio. En Babilonia estalló una rebelión general, dirigida por su propio hermano Samas-sum-ukin y respaldada por la población caldea de la región y también por los elamitas y diversos pueblos de las tierras altas del Irán. En el oeste se extendía el descontento por Palestina y Siria, instigado, casi con certeza, por

(10) La misma población de Asiria era, en buena parte, aramea, y la lengua aramea comenzaba a suplantar a la asiria como lengua de la diplomacia y el comercio; II R 18, 26 nos ofrece pruebas de este proceso ya una generación antes. (X R. A. Bowman, «Arameans, Aramaic and the Bible» (JNES, VII [1948], pp. (>.'>-90); A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (París, A. Maisonneuve, 1949), pp. 79-88.

(11) Cf. *V.* K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ágypten vori* 7 *biz zum* 4 *Jahrlumtlerl vnr de.r Zeilwentle* (Berlín, Akademie-Verlag, 1953), pp. 12-17, para discusión.

Psammético y quizá también por Gyges. Es muy posible que, como se ha señalado más arriba, Judá fuese uno de los complicados, o estuviera tan cercano a ello como para caer bajo una grave sospecha (II Cr. 33, 11). Por este mismo tiempo, las tribus árabes del desierto de Siria aprovecharon la oportunidad para invadir Edom, Moab y otras tierras del este de Palestina y Siria, sembrando la destrucción por todas partes. Es probable que esto señalara el fin de Moab como Estado autónomo fuerte (12).

Aunque Assurbanapal dominó la situación, fue sólo después de una lucha encarnizada que sacudió el imperio desde sus cimientos. En el 648, Babilonia fue conquistada, después de dos años de asedio; Samas-sum-ukin se suicidio. Posteriormente, Assurbanapal volvió sobre Elam, se apoderó de Susa (ca. 640) y acabó con el Estado elamita. También tomó venganza de las tribus árabes (13) y reafirmó su autoridad en Palestina, instalando en Samaría y en otros lugares del oeste (Esd. 4, 9ss.) pueblos deportados desde Elam y Babilonia (14). La reconquista de Egipto, sin embargo, quedó por el momento descartada. Es muy posible que Assurbanapal mostrara clemencia hacia Manasés y le permitiera reforzar sus fortificaciones (II Cr. 33, 14) con el fin de ganarse un vasallo cerca de la frontera egipcia que estuviera preparado y fuera capaz de defender el reino contra una posible agresión por este costado (15).

b. *Colapso de Asina.* Los últimos años de Assurbanapal son poco conocidos. Según parece, después de someter a todos sus enemigos, encontró tiempo para obras de paz, coleccionando, entre otras cosas, una gran biblioteca donde fueron guardadas copias de mitos y épicas de la antigua Babilonia, incluyendo las narraciones babilónicas de la creación y del diluvio, cuyo descubrimiento, hace justamente un siglo, causó una sensación sin precedentes (16). Pero cuando murió —el 627, según una estimación reciente (17)— el fin estaba

(12) Cf. Albright, BP, p. 44; *Ídem,* JBL, LXI (1942), p. 119, que coloca aquí, aceptablemente, Is. caps. 15 y ss. y Jr. cap. 48. Acaso pertenezca también a este lugar Is. 21, 11-17.

(13) Cf. Pritchard, ANET, pp. 297-301, para los textos.

(14) Osnappar es Assurbanapal. También de Esarhaddón se dice que llevó deportados a Samaría (Esd. 4, 2).

(15) Esta es, probablemente, la mejor explicación de II Cr. 33, 14; cf. Rudolph, *op. cit.,* p. 317.

(16) Para la historia de estos descubrimientos cf. los varios manuales, p. e. Seton Lloyd, *Foundations in the Dust* (Londres, Oxford Universiry Press, 1947); A. Porrot, *Archéologie mésopotamienne,* vol. I (París, A. Michel, 1946).

(17) Anteriormente yo coloqué la muerte de Assurbanapal ca. 633. Pero textos recientemente publicados (cf. C. J. Gaad. *Anatolian Studies,* 8 (1958), pp. 335 ss.), demuestran que Assurbanapal murió en 627, aunque su hijo Sin-sar-iskun ascendió al trono en 629. Me declaro deudor, para la reconstrucción que aquí ofrecernos, al profesor W. F. Albright (en una comunicación privada). R. Borgcr *(Weiner £eitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* 55 [1959], pp. 62-76), cree que Sin-áar-iSkun y Assur-etil-ilani son la misma persona.

próximo. La estructura gargantuesca de Asiria vacilaba en sus cimientos, se tambaleaba y por fin se vino abajo; en menos de 20 años Asiria dejó de existir.

Assurbanapal asoció al trono, desde 629, a su hijo Sin-sar-iskun. Cuando murió el anciano monarca, cierto general, que deseaba poner en el trono a otro hijo, Assur-etil-ilani provocó una revuelta general que se prolongó durante varios años (¿627-624?) antes de que Sin-sar-iskun pudiera alcanzar el triunfo definitivo. Los sucesos de después del 626 son oscuros. Se discute si el desafortunado asalto a Nínive por parte de los medos que menciona Herodoto (I, 102) y en el transcurso del cual pereció su rey Fraortes, ocurrió durante este intervalo o antes. Pero la ulterior afirmación de Herodoto (I, 104-106) de que los escitas se lanzaron impetuosamente sobre el oeste asiático, llegando incluso hasta la frontera egipcia, tiene que ser acogida con la mayor cautela; aunque algunos especialistas la aceptan, y explican a su luz los oráculos de Sofonías y del joven Jeremías, carecen por completo de base objetiva. Los medos, en todo caso, estuvieron preparados muy pronto, bajo Giajares, hijo de Fraortes (ca. 625-585), para pasar a la ofensiva contra Asiria. Mientras tanto, los babilonios, capitaneados por el príncipe caldeo Nabopolasar (626-605) —que llegó a ser el fundador del imperio neo-babilónico— lucharon de nuevo por la independencia. En octubre del 626 Nabopolasar derrotó a los asirios fuera de Babilonia y al mes siguiente ocupó el trono (18). A pesar de repetidos esfuerzos, los asirios no le pudieron desalojar.

Al cabo de unos pocos años, Asiria estaba luchando por su propia existencia contra babilonios y medos. En esta hora desesperada, sorprendentemente, encontró un aliado en Egipto. Según parece, Psammético, comprendiendo que Asiria no podría ya ser una amenaza para él, temiendo que un eje medo-babilónico resultaría más peligroso, deseó mantener como amortiguador a una Asiria debilitada. Probablemente también, vio la ocasión de obtener, a cambio de su ayuda, mano libre en la antigua esfera de influencia egipcia en Palestina y Siria. Las fuerzas egipcias llegaron a Mesopotamia el 616, a tiempo para ayudar a detener a Nabopolasar, que había avanzado curso arriba del Eufrates y había causado a los asirios una seria derrota. Pero los medos comenzaban a tomar ahora parte decisiva. Después de varias maniobras, el 614, Ciajeres tomó por asalto Assur, la antigua capital asiria. Nabopolasar, que entró en escena demasiado tarde para participar, concertó un tratado formal con él. Dos años más tarde (612), los aliados asaltaron la misma Nínive y después de un asedio de tres meses, se apoderaron de ella y

(18) La fecha es conocida por algunas secciones, recientementepublicadas, de la Clónica babilónica. Ver referencias en la nota 39 infra.

la arrasaron por completo; Sin-sar-iskun pereció en la batalla. Los restos del ejército asirio se retiraron, al mando de Assur-ubal.lit hacia el oeste, a Jarán, donde, apoyados por los egipcios, trataron de mantener viva la resistencia. Pero el 610 los babilonios y sus aliados tomaron Jarán, y Assur-ubal.lit, con los restos de su ejército, retrocedió a través del Eufrates, hacia las fuerzas egipcias. Un intento (en el 609) de recobrar Jarán fracasó miserablemente. Asiria desapareció.

3. *El reinado de Josías (*640-609*).* Al perder Asiria el dominio de su imperio, Judá se encontró una vez más como país libre, aunque fuera precariamente. Coincidiendo con el logro de su independencia, y en parte como un aspecto de ella, el joven rey Josías acometió la reforma más amplia de su historia.

a. *Judá recobra su independencia.* Manasés continuó siendo, hasta el final de su largo reinado, un vasallo dócil de Nínive, y fue sucedido por su hijo Amón (642-640) (II R 21, 19-26), que según parece continuó su política. Pero este desafortunado monarca fue pronto asesinado por alguno de su familia palaciega, probablemente altos oficiales. Se sospecha que la conspiración fue maquinada por elementos anti-asirios que emplearon estos medios para forzar un cambio en la política nacional (19). Pero parece que hubo quienes juzgaron que el tiempo no era todavía favorable para esto, ya que leemos que el «pueblo de la tierra», según parece una asamblea de terratenientes (20), ejecutó en seguida a los asesinos y colocó en el trono al hijo del rey, Josías, de ocho años de edad.

Bajo Josías la independencia de Judá llegó a ser un hecho. Los pasos por los que se consiguió este fin permanecen algún tanto en el terreno de las conjeturas, estando implicada esta cuestión con la reforma de Josías, sobre la que volveremos más adelante. No sabemos nada de los primeros años de Josías, cuando era niño. Probablemente, los negocios de Estado estuvieron en manos de administradores que observaron una conducta discreta respecto de Asiria. La noticia de II Cr. 34, 3[a] puede indicar que tan pronto como llegó al año octavo de su reinado (633/3) tomó la decisión de provocar un cambio en la política nacional, en cuanto pareciera posible. Y al parecer la oportunidad se produjo en el año 12 de su reinado (629/28). Por estas fechas, Assurbanapal era un anciano y había asociado al trono a su hijo Sin-sar-iskun en calidad de corregente; Asiria, corroída por disturbios internos, había perdido el control efectivo del oeste y no

(19) Cf. A. Malamat, «The Historical Background of the Assassination of Amon King of Judah» (IEJ, 3 [1953], pp. 26-29) sobre esta materia.

(20) Para este término, cf. Montgomery, *op. cit.*, p. 423, y las referencias que da, especialmente R. Würthwein, *Der Amm ha 'arez im Alten Testament* (BWANT, IV, 17 [1936]).

estaba ya en situación de poder intervenir (21). Se puede suponer razonablemente que por este tiempo (cf. II Cr. 34, 3b-7) (22) Josías acometió una amplia reforma y se movilizó para apoderarse de las provincias en que Asiria había dividido el territorio de Israel del norte. No sabemos si lo hizo de un golpe o gradualmente, pero dado que estas provincias habían sido abandonadas por Asiria, no podían ofrecer gran resistencia. Es incluso posible que Josías diera este paso siendo aún vasallo nominal, cuando Asiria carecía de poder para evitarlo y anhelaba llegar a un acuerdo para retener su lealtad y requerir la de Egipto, todavía potencia hostil en esta etapa (23). Sea como fuere, por el tiempo en que la reforma de Josías alcanzaba su cénit (622), Asiria estaba *in extremis,* dejando a Judá, de palabra y de hecho, como país libre.

b. *Reforma de Josías: sus aspectos fundamentales.* La reforma de Josías, la más completa, con mucho, de la historia de Judá, está detalladamente descrita en II R 22, 3-23, 25 y en II Cr. 34, 1-35, 19. En el pensamiento de los escritores bíblicos esto eclipsó tanto a todos los demás hechos reales de Josías que prácticamente no nos cuentan ninguna otra cosa de él. No podemos estar completamente seguros del orden en que fueron dados los diversos pasos. Según Reyes (22, 3), la reforma tuvo lugar en el año 18 de Josías (622), cuando, en el curso de unas reparaciones del Templo, fue hallada una copia del «libro de la ley». Llevado a presencia del rey, provocó en él una profunda consternación. Habiendo consultado el oráculo, convocó a los ancianos del pueblo en el Templo, se lo leyó e hizo con ellos solemne pacto ante Yahvéh de obedecerle. Se trasluce la impresión de que esta ley fue base de sus diferentes medidas y que todas fueron ejecutadas aquel mismo año (cf. II R 23, 23).

Esto ya sólo a primera vista es improbable; el hecho cierto de que el Templo estaba siendo reparado cuando se halló el libro de la ley indica que la reforma estaba ya en marcha, pues la reparación y purificación del Templo constituía en sí misma una medida de reforma. El libro de las Crónicas, por otra parte, nos dice que la reforma fue llevada a cabo en varias etapas, y se estaba realizando desde algunos años antes de que fuera encontrado el libro de la ley. Ciertamente, esquematiza demasiado su material, colocando prácticamente el total de la reforma en el año doce de Josías y dejando muy poco para el año 18, aparte la celebración de una gran Pascua, lo

(21) Más detalles infra. La reconstrucción que dábamos anteriormente ha sido modificada, en esta y en la siguiente página, a la luz de textos recientemente publicados, que fijan la muerte de Assurbanipal el 627. Cf. la nota 17, supra.

(22) Acerca de II Cr. 34, 3-7. cf, nota 24 infra.

(23) Previamente, Psammético consiguió reunificar todo Egipto, aunque lodavía como vasallo de Asiria. Es probable que Jr. 2, 18 refleje las vacilaciones de la política, de .Judá por este tiempo.

cual es asimismo, improbable. Ambas narraciones parecen juntar medidas tomadas durante un cierto intervalo de tiempo. No obstante aunque es imposible determinarlo con certeza, es muy plausible suponer (cf. II Cr. 34, 3-8) que la decisión de repudiar el culto oficial asirio fue tomada ya en el año 8 de Josías (633/2), probablemente a seguido de la muerte de Assurbanapal, y de este modo, en su año 12 (629/8), coincidiendo con la asociación al trono de Asiria de Sin-sar-iskun, se inició una purga radical de prácticas idolátricas de toda clase, que extendió también a Israel del norte cuando Josías se trasladó a aquella región. Después, en el año 18 (622), habiendo desaparecido el control asirio por completo, el hallazgo del libro de la ley dio dirección a la reforma y la llevó a conclusión (24). Por supuesto, no se puede precisar qué medidas fueron tomadas en el año 12 y cuáles posteriormente; algunas de las atribuidas al año 12 parecen estar inspiradas en el libro de la ley, que todavía no había sido encontrado. Pero la descripción de las Crónicas de una reforma en varios estadios es segura. La reforma fue paralela a la independencia y siguió sus mismos pasos.

Los rasgos más señalados de la reforma aparecen claramente. Hubo, ante todo, una purga a fondo de los cultos y prácticas extranjeras. Siendo la religión asiria, desde luego, anatema para todo el pueblo patriota, fue, sin duda, lo primero que se desechó; las reparaciones del Templo, comenzadas ya antes del 622, representaron, quizá, la purificación que siguió a la destitución oficial de aquellos cultos. Lo mismo se hizo respecto de los diversos cultos solares y estelares, en su mayor parte, sin duda, de origen mesopotámico (II R 23, 4 ss., 11 ss.), algunos introducidos por Manasés (vv. 6, 10), y otros existentes desde antiguo (vv. 13 ss.); su personal, incluyendo los sacerdotes eunucos y los prostituidos de ambos sexos, fueron condenados a muerte (25). Además, fue suprimida (v. 24) la práctica de la adivinación y de la magia. Siendo completamente idolátricos, desde el punto de vista de Jerusalén, los lugares de culto de Israel del norte, difícilmente pudieron escapar a un reformador tan celoso como Josías. Cuando obtuvo el control sobre el norte, también allí fue llevada la reforma y los santuarios de Samaría, en particular el templo rival de Betel, fue profanado y destruido y sus sacerdotes condenados a muerte (vv. 15-20). Según Cr. II 34, 6, que no hay razón para poner

(24) A pesar de que el cronista nos da un relato muy esquematizado, no se justifica el escepticismo con que lo consideran varios especialistas (recientemente, Rudolph, *op. cit.*, pp. 319, 321). Es difícil considerar como invención del cronista su orden de sucesos, que es más natural que el de Reyes. Cf. Cross y Freeman, *op. cit.*, también W. A. L. Elmslie, IB, II, (1954), pp. 537-539.

(25) La expresión de II R 23, 5 significa literalmente «hizo cesar»; la ejecución queda implícita (cf. II Cr. 34, 5; II R 23, 20). Los «sacerdotes idólatras» *(kemarim)* son sacerdotes eunucos; cf. Albright, FSAC, pp. 234 ss.

cu duda, la reforma se extendió incluso hasta el norte de Galilea. El culmen de las medidas de Josías, sin embargo, fue llevar a cabo lo que Ezequías había intentado sin resultado permanente: cerrar los santuarios de Yahvéh dispersos por todo Israel y centralizar todo el culto público en Jerusalén. Los sacerotes rurales fueron invitados a venir y ocupar su puesto entre el clero del Templo (II R 23, 8). ¡Nunca había tenido lugar una reforma tan amplia en sus aspiraciones y tan consistente en su ejecución!

c. *Reforma de Josías: sus antecedentes y su significado.* El libro de la ley hallado en el Templo, que tan profundamente influyó en Josías fue, como hoy, por lo general, se reconoce, alguna forma del libro del Deuteronomio (26). Es indudable que Josías tomó, bajo su influencia, muchas de las medidas que se cuentan de él. Esto es del todo cierto cuanto a la centralización del culto en Jerusalén y su intento de integrar al clero rural en el del Templo, ya que estas medidas están específicamente señaladas sólo en el Deuteronomio (p. e., 12, 13 ss.; 17 ss.; 18, 6-8). Por otra parte, la ley del Dt., cap. 13, que con incomparable vehemencia declara a la idolatría el crimen capital, puede explicar la ferocidad con que Josías trató no sólo a los funcionarios de los cultos paganos, sino también a los sacerdotes de Yahvéh de Israel del norte que, desde su punto de vista, eran idólatras (27).

No obstante, está claro, por todo lo que se ha dicho, que no se puede explicar la reforma con sólo el libro de la ley. Intervinieron otros factores. En primer plano, la reforma fue, con toda seguridad, una faceta del resurgimiento nacional. Se habrá notado que la oscilación entre sincretismo y reforma coincide con los cambios de la política nacional y ciertamente esto no es casualidad. Del mismo modo que Ezequías fue el reverso de Ajaz, lo fue Josías de Manasés. Constituyendo la religión oficial de Asirla el símbolo por antonomasia de la humillación nacional, cualquier movimiento de independencia anhelaría, naturalmente, desembarazarse de ella y, una vez esto conseguido, querría igualmente llegar hasta la eliminación de todas las manifestaciones religiosas consideradas como no israelitas. Además, la anexión, por parte de Josías, de Israel del norte, que dio expresión política al ideal de un Israel libre unido una vez más bajo el cetro de David, tenía necesariamente sus aspectos religiosos. Una afirmación de la teología oficial de Judá debía estar esencialmente

(26) Este punto de vista, sugerido por algunos Padres de la Iglesia (p. e. Jerónimo), y defendida con argumentos persuasivos por W. M. L. de Wette hace ya siglo y medio, ha llegado a ser el «aceptado», aunque no sin oposición. Un sumario de la reciente discusión, con bibliografía, en H. H. Rowley, «The Prophet Jcrcmiah and the Book of Deuteronomy» *(Studies in Oíd Testament Prophecy*, H. H. Rowley, ed. [Edinburgo, T y T. Clark, 1950], pp. 157-174).

(27) Cf. A. Alt, KS, II, p. 260.

acompañada de una acentuada insistencia en la elección de Sión por Yahvéh como el lugar de su gobierno y el único centro religioso nacional legítimo. La unificación política involucraba así, inevitablemente, cierto grado de unificación cúltica y, además, una conducta severa respecto de los santuarios locales, yahvistas o paganos, que pudieran interponerse en su camino. Según esto, la reforma fue un aspecto del nacionalismo y, ciertamente, una más fuerte reafirmación de la política de Ezequías.

Pero sólo el nacionalismo no es suficiente explicación. Había una cierta ansiedad en el ambiente de todo aquel mundo contemporáneo. Las antiguas civilizaciones orientales, que habían seguido su curso durante miles de años, estaban llegando a su fin: los diques estaban resquebrajados y una oscura inundación se precipitaba desde fuera. Como nos lo muestran textos contemporáneos, los hombres estaban obsesionados por un presentimiento de ruina y una inseguridad corrosiva, junto con un anhelo nostálgico por los días mejores del pasado. Así por ejemplo, los faraones de la Dinastía XXVI, intentaron deliberadamente volver a la cultura de las pirámides; Assurbanapal había copiado y coleccionado en su biblioteca los antiguos documentos del pasado, mientras que su hermano Samas-sum-ukin llegaba incluso a grabar sus inscripciones oficiales en lengua sumeria, hacía mucho tiempo muerta. Tendencias semejantes se observaban por doquier (28). Fue una época peligrosa, una época en la que el hombre necesitaba la ayuda de sus dioses. Judá no fue una excepción. Codo a codo con la emoción de la recién conseguida independencia, y el optimismo implícito en la teología oficial de la dinastía davídica, aparecía una profunda inquietud, un presentimiento de juicio, junto al sentimiento, inconsciente sin duda para la mayoría, de que la seguridad de la nación estribaba en el retorno a la antigua tradición.

Por otra parte, justamente en este tiempo el movimiento profético entró en un nuevo florecimiento. Con la afirmación de que la nación estaba sometida a juicio y que conocería la ira de Yahvéh si no se arrepentía, los profetas ayudaron a preparar el terreno para la reforma. Conocemos dos profetas que ejercitaron su ministerio por este tiempo: Sofonías y el joven Jeremías (29). Sofonías, que pudo haber pertenecido a la casa real (Sof. 1,1), llevó adelante la tradición

(28) Cf. Albright, ESAC, pp. 314-319 para la discusión y más ejemplos. Nabucodonosor empleó, en la parte última de su reinado, un babilonio arcaico para sus inscripciones; Nabonides, en su celo de anticuario, sobrepasó todo esto como veremos.

(29) Cierto número de especialistas no quieren admitir que el ministerio de Jeremías hubiera comenzado ya en la parte última del reinado de Josías (cf. Rowley, *op. cit.* [en nota 26], para las referencias), pero los argumentos que dan no son convincentes. J. P. Hyatt coloca el ministerio de Sofonías en el reinado de Yehoyaquim, (JNES, VII [1948], pp. 25-29), pero tampoco sus argumentos convencen.

de Isaías en su verdadero sentido (30). Denunció, como una orgullosa rebelión contra Yahvéh, los pecados tanto cúlticos como éticos que la política de Manasés había permitido florecer, provocando la cólera divina (p. e., 1, 4-6, 8 ss., 12; 3, 1-4, 11). Anunciando que el terrible día de Yahvéh era inminente (p. e., 1, 2 ss.; 7, 14-18), declaró que la nación no tenía salvación más que en el arrepentimiento (2, 1-3), por lo cual Yahvéh había ofrecido una última oportunidad (3, 6 ss.). Igual que Isaías, Sofonías creyó que Yahvéh se proponía sacar del juicio un resto castigado y purificado (3, 9-13). Jeremías, que comenzó su ministerio el 627 (Jr. 1, 1), se mantuvo dentro de una ya antigua tradición que se remontaba, a través de Oseas, hasta la misma alianza mosaica. Atacando fogosamente la idolotría de que el país estaba lleno, la declaró un pecado inexcusable contra la gracia de Yahvéh que había traído a Israel de Egipto y le había hecho su pueblo (2, 5-13). Usando la imagen de Oseas, comparó a Judá con una esposa adúltera que sería repudiada con toda seguridad si no se arrepentía (3, 15, 19-25; 4, 1 ss.). Mientras pleitea con Judá, espera también la vuelta de Israel a la familia de Yahvéh (3, 12-14; 31, 2-6, 15-22) (31). Predicando de esta manera aumentó, indudablemente, las simpatías en torno a la dirección política y religiosa de Josías. Aunque es improbable que Jeremías tomase parte activa en su ejecución, es casi seguro que favoreció, en principio, sus aspiraciones; no hubiera admirado a Josías como le admiró (22, 15 ss.) si hubiera pensado como errónea la principal actividad del rey.

Dentro de este fermento de resurgente nacionalismo, y también de ansiedad, la ley deuteronómica cayó como el tronar de la conciencia. Aunque reeditada indudablemente en la generación anterior a la reforma, no se trataba de una nueva ley, y menos aún de un «piadoso engaño», como a veces ha sido llamada, sino más bien de una colección homilética de leyes antiguas que se derivaban, en último término, de la tradición legal de la anfictionía. Conservada y transmitida, según parece, en Israel del norte, había sido llevada, sin duda, a Jerusalén después de la caída de Samaría y allí, en alguna fecha entre Ezequías y Josías, formulada de nuevo e incluida en el programa de reforma (32). Sus leyes, por tanto, no podían ser, en su mayor

(30) P. c, en su concepción del pecado, en su idea del Día de Yahvéh y del resto purificado. Cf. F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* (HAT, 1954), pp. 188, 198 ss.; K. Elliger, *Das Buch der Z™°(f Kleinen Propheten,* II, (ATD), 1966[3]), pp. 79 ss.

(31) Excepto en pasajes como 2, 14-17 (cf. v. 16), 29-37 que son posteriores al 609, el núcleo de los caps. 2-3 representa la predicación de Jeremías anterior al 622; a esta serie pertenecen también 31, 2-6, 15-22.

(32) Acerca del origen del deuteronomio ver espcialmente G. von Rad, I)<uteronomiumstudicn (FRLANT, 1948[a]); G. F. Wright, IB, II, (1953), pp. 31 1-329; A. Alt, «Die Hcimat des Deuteronomiums» (KS, II, pp. 250-275); recieniniK-tUe también F. Dumcrmuth, ZAW, 70 (1958), pp. 59-98.

parte, tan enteramente nuevas. Pero el cuadro de la primitiva alianza mosaica y sus exigencias, oscurecidas durante siglos en la mente popular por otra noción de alianza, la davídica, era verdaderamente nueva.

El Deuteronomio, cargado enteramente de la nostalgia por los días antiguos, característica de aquel tiempo, declaraba con desesperada urgencia que la vida verdadera de la nación dependía del retorno a la alianza en que había sido basada originariamente la existencia nacional. Su descubrimiento era nada menos que un redescubrimiento de la tradición mosaica (33). Se puede advertir la consternación que provocó por la conducta de Josías (II R 22, 11), que rasgó con espanto sus vestiduras. Pudo haber parecido al piadoso y joven rey que, si esta era verdaderamente la ley de Yahvéh, la nación estaba viviendo en un paraíso de necios al suponer que Yahvéh estaba irrevocablemente obligado a su defensa a causa de sus promesas a David. La reforma llevó al pueblo de una teología oficial de la alianza davídica a una noción más antigua de la alianza, y conminó a la nación y al pueblo la obediencia a sus estipulaciones. Se ha de notar, sin embargo (II R 23, 3) que la alianza fue hecha «en presencia de Yahvéh» (es decir, Yahvéh fue testigo más que parte de ella), representando el rey un papel semejante al de Moisés en el Deuteronomio (y Josué en Jos. 24). El hecho de que, de este modo, la reactivación de la alianza del Sinaí tuviera lugar dentro del armazón del Estado y bajo la dirección real hizo posible una cierta armonización de las tradiciones antiguas y nuevas.

d. *Últimos años de Josías: repercusiones de la reforma.* No conocemos prácticamente nada del reinado de Josías entre la ejecución de la reforma y su muerte. Habiendo cesado la última pretensión de soberanía asiria, no había por el momento nadie que discutiera la independencia de Josías o su control sobre cuantos territorios le había sido posible anexionar. Aunque no podemos precisar con exactitud la extensión de sus dominios, es probable que estuviera en sus manos la mayor parte de las áreas características israelitas. Ciertamente poseyó las antiguas provincias de Samaría y Meguiddó y probablemente (aunque no está expresamente confirmado es verosímil a priori), también algunas regiones de Galaad (34). Aunque Josías parece haber sido un gobernante enérgico y capaz, no estamos informados de sus restantes hechos como rey. Podemos estar seguros de que mientras él vivió fue mantenida la reforma. Podemos de igual

(33) Para este y los siguientes puntos, cf. G. E. Mendenhall, *Lavo and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (The Biblical Colloquium, 1955), pp. 47 ss.

(34) Noth (cf. HI, pp. 273 ss.), lo cree así, pero basándose en Jos. cap. 13. Se debe proceder con suma precaución en el intento de reconstruir los sucesos del reinado de Josías partiendo de las listas de Josué, ya que estas son, con toda probabilidad, mucho más antiguas. Cf. supra, cap. 6 p. 233 y nota 63.

modo estar seguros de que la exclusión de prácticas paganas fue un bien moral y espiritual para el país y que, dado que se le conminó al Estado el cumplimiento de la ley de la alianza (y puesto que Josías fue personalmente un hombre íntegro (Jr. 22, 15 ss.), la moralidad y las costumbres públicas alcanzaron un alto nivel, al menos oficialmente (35).

No obstante, se discute hasta qué punto la reforma tuvo éxito completo. Por una parte, aseguró firmemente, en el ánimo de muchos, a Jerusalén como único santuario legítimo, como se demuestra por el hecho de que, aun después de su destrucción, hombres (¡del norte de Israel!) continuaran peregrinando allí (Jr. 41, 5). Por otra parte, la centralización fue combatida encarnizadamente por otros, como era de esperar. Los sacerdotes de los santuarios yahvistas abolidos no estaban naturalmente dispuestos a abandonar sus antiguas prerrogativas e integrarse dócilmente en el sacerdocio de Jerusalén y muchos de ellos rehusaron hacerlo (II R 23, 9). Tampoco el clero de Jerusalén deseaba recibirlos, a no ser en un rango inferior. Su posición siguió siendo ambigua durante mucho tiempo, hasta que (cf. Ez. 44, 9-14), la situación *de facto* pasó a ser también *de jure* y se constituyó una clase inferior de clero. La reforma estableció de este modo un monopolio sacerdotal en Jerusalén, que difícilmente pudo ser del todo saludable, ya que los monopolios espirituales raramente lo son. Por otra parte, la abolición de santuarios locales, y la inherente reducción de ocasiones cúlticas en las que el pueblo pudiera participar, daría inevitablemente como resultado cierta secularización de la vida en regiones alejadas, una separación de la vida cúltica y la moral, nunca hasta entonces conocida. A buen seguro, el vacío así creado tendería a llenarse, en el correr del tiempo, con algo, bueno o malo.

Más grave fue el hecho de que la reforma tendió a conformarse con medidas externas que no afectaban profundamente a la vida espiritual de la nación y engendraban un falso sentido de paz, carente de hondura. Jeremías se lamentó de que no hubiera producido otra cosa que un incremento de la actividad cúltica, sin una conversión real a las sendas antiguas (6, 16-21) (36), y que los pecados de la sociedad continuaban sin ser censurados por parte del clero (5, 20-31). Le parecía que la nación, tan orgullosa por la posesión de la ley de

(35) Que la reforma alcanzó a los procedimientos administrativos puede acaso estar atestiguado por la vasija real estampada con un pergamino enrollado de la Ley (?);cf. D. Diringer, BA, XII (1949), pp. 75 ss.

(36) La opinión, repetidamente expresada, de que Jeremías debió guardar silencio durante algunos años después de la reforma me parece increíble, ya que ciertamente él debió ser uno de los primeros que advirtieron la superficialidad de la reforma y protestaron en contra. Podría sostenerse que un cierto número de oráculos de Jeremías encuadran mejor no mucho después del 622.

Yahvéh que no quería oír ya su palabra profética (8, 8 ss.) (37), se estaba sumergiendo en la ruina como un caballo que se lanza fogosamente a la batalla (vv. 4-7). La promulgación oficial de una ley escrita señaló, de hecho, el primer paso de este proceso de progresivo ensalzamiento que llegó a hacer de la ley el principal elemento de la organización religiosa, y al mismo tiempo el primer paso también en un proceso concomitante, en virtud del cual el movimiento profético llegó, por fin, a su término, al hacer sus palabras cada vez menos necesarias. La verdadera ley de reforma, que dio una nota de responsabilidad moral y religiosa a la teología nacional, consolidó este falso sentido de seguridad contra el que Jeremías luchó en vano. Dado que la ley exigía la reforma como precio de la seguridad nacional, el sentir popular suponía que, realizada esta reforma, quedaban satisfechas las exigencias de Yahvéh (Jr. 6, 13 ss.; 8, 10 ss.). La alianza de Sinaí, supuestamente cumplidas sus exigencias, venía a ser la criada de la alianza davídica, que garantizaba la permanencia del Templo, de la dinastía y del Estado. La teología de la ley se había convertido, en realidad, en una caricatura de sí misma: protección automática a cambio del cumplimiento externo (38). Con ello se planteaba un serio problema teológico que la tragedia haría, muy pronto, más agudo.

## B. EL IMPERIO NEOBABILONIO Y LOS ÚLTIMOS DÍAS DE JUDA

1. *Desde la muerte de Josías hasta la primera deportación.* Aunque los últimos años de Josías presenciaron la destrucción final de Asiria, este suceso venturoso no proporcionó paz a Judá y a los demás pueblos de Palestina y Siria. Cierto que Nahúm se congratulaba por la caída del tirano, pero ya otras potencias rivales se estaban reuniendo como buitres para dividirse la presa. Venciera quien venciera, era seguro que Judá perdería, ya que la hora del pequeño Estado independiente del oeste de Asia había pasado hacía tiempo. Y perdió, primero su independencia, después su existencia. La narración de estos trágicos años ha sido brillantemente iluminada por textos recientemente publicados (39) y nosotros nos detendremos en ellos con alguna extensión.

(37) Cf. W. Rudolph, *Jeremía* (HAT, 1947), pp. 52 ss.
(38) Cf. Mendenhall, *op. cit.*, pp. 48 ss.
(39) Cf. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings* (625-556 a. C.) *in the British Museum* (Londres, The British Museum, 1956),que ofrece, una porción todavía hasta ahora no publicada, de estas crónicas, además de la reimpresión de una porción publicada por C. J. Gadd en 1923. Ha aparecido en cierto número de artículos que relacionan estos textos con la historia de Israel, todos ellos fundamentales para poder seguir la discusión; cf. especialmente, W. F. Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 28-33; E. R. Thiele, *ibid.*, Pp. 22-27; D. N. Freedman, BA, XIX, (1956), pp. 50-60; H. Tadmor, JNES, XV (1956), pp. 226-230; J. P. Hyatt, JBL, LXXV (1956), pp. 277-284; A. Malamat, IEJ, 6 (1956), pp. 246-256; E. Vogt,

a. *Muerte de Josías y fin de la independencia.* Ya hemos descrito cómo medos y babilonios habían aniquilado a Asiria, conquistando y destruyendo Nínive en el 612 y arrojando de Jarán en el 610 al Gobierno asirio allí refugiado. Dado que los medos se contentaron por el momento con consolidar sus posesiones del este y norte de las montañas, el control de la parte oeste del hundido imperio asirio se repartía entre los babilonios y los egipcios; estos últimos se habían aliado con Asiria pretendiendo, entre otras cosas, libertad de acción en Palestina y Siria. Entre ambas potencias fue llevado Judá al desastre.

La desgracia comenzó (II R 23, 29 ss.; II Cr. 35, 20-24) en el 609 (40). Este año Necao II (609-593), que había sucedido a su padre Psammético, marchó con un gran ejército hacia Karkemis del Eufrates para ayudar a Assur-ubal-lit en un último esfuerzo por recuperar Jarán del poder de los babilonios (41). Josías intentó detenerle en Meguiddó, ahora parte del territorio del reunificado Israel. No sabemos si Josías era un aliado formal de los babilonios, como en otra ocasión lo había sido Ezequías, o si actuó independientemente. Pero él, desde luego, no deseaba una victoria egipcio-asiria, cuyo resultado habría colocado a Judá a merced de las ambiciones egipcias. Fue, de todas maneras, una acción suicida. Josías murió en la batalla (42) y su cadáver fue llevado en su carro a Jerusalén en medio de gran lamentación. Fue proclamado rey en su lugar su hijo Yehoajaz.

Necao, mientras tanto, se dirigió al Eufrates para tomar parte en el asalto a Jarán. Este falló miserablemente, aunque no sabemos si la acción de Josías retrasó al faraón lo suficiente para afectar al resultado (43). Dado que los babilonios habían confirmado su poder en Mesopotamia, Necao se esforzó por consolidar su posición al oes-

VT, Suppl. vol. IV (1956), pp. 57-96. El tratado clásico de Albright, «The Seal of Eliakim and the Last Pre-Exilic History of Judah» (JBL, LI (1932), pp. 77-106, ha sido muy poco alterado por los nuevos datos.

(40) No el 608, como algunos han defendido: p. e., M. B. Rowton, JNES (1951), pp. 128-130; Kienitz, *op. cit.,* pp. 21 ss. Las memorias nos hablan de un movimiento masivo egipcio el 609, pero de ninguno el 608; 608/7 los babilonios estaban ocupados en otras partes. Cf. Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 29, 21; Tadmor, *op. cit.,* p. 228, etc.

(41) RSV es realmente correcto en II R 23, 29, aunque el texto lee: *«contra* el rey de Asiria». La crónica babilónica demuestra que Necao combatía en favor y no contra el rey de Asiria,

(42) Cf. II Cr. 35, 20-24. Dado que Reyes no menciona ninguna batalla, algunos han pensado (p. e., Noth, HI, p. 278) que ésta no tuvo lugar, sino que Josías fue hecho prisionero y ejecutado. Pero el relato del cronista tiene el sello de la autenticidad; cf. B. Courayer, RB, LV (1948), pp. 388-396; Kienitz, *op. cit.*, p. 21. El hecho de que Meguiddó II fue, al parecer, destruido por este tiempo (cf. Albright, AP, p, 130) demuestra que tuvo lugar efectivamente la batalla.

(43) Así Rowton, *op. cit.;* cf. Freedman, *op. cit.*, p. 52.

te del río. Una de sus medidas fue llamar a Yehoajaz, que había reinado durante tres meses, a sus cuarteles generales de Riblá, en la Siria central, desposeerle y deportarle a Egipto (II R 23, 31-35; cf. Jr. 22, 10-12). Elyaquim hermano de Yehoajaz, fue colocado en el trono como vasallo egipcio, cambiándosele el nombre en Yehoyaquim (44); el país quedó sometido a un fuerte tributo, que era obtenido mediante un impuesto sobre todos los ciudadanos libres. La independencia de Judá, que había durado apenas veinte años, había concluido.

b. *Judá bajo la dominación egipcia* (609-605). Aunque Necao no había podido salvar a Asiria, la campaña de 609 había puesto, como hemos dicho, a Palestina y Siria bajo su control. Durante algunos años pudo mantener sus posesiones. En el 608/7 y 607/6 los babilonios, capitaneados por Nabopolasar y su hijo Nabucodonosor, salieron a campaña hacia las montañas de Armenia, probablemente para asegurar su flanco derecho contra el ejército egipcio situado al oeste del Eufrates. Durante estos años, las hostilidades se redujeron, por ambas partes, a incursiones violentas a través del río, intentando los babilonios una cabeza de puente al norte de Karkemis, desde la cual atacar a las fuerzas egipcias acuarteladas en esta ciudad, y tratando los egipcios de impedirlo (45). En esto las glorias estuvieron repartidas; no se produjo ningún golpe decisivo.

Mientras tanto Yehoyaquim seguía siendo vasallo del faraón. La situación interna de Judá tenía muy poco de buena. Es probable, aunque no seguro, que el territorio de Judá fuera reducido una vez más a sus dimensiones de antes de Josías. Aunque tampoco esta vez tenemos prueba directa de ello, apenas si se puede dudar que las exigencias egipcias pesaron fuertemente en la economía del (probablemente) reducido país. Yehoyaquim, además, no era digno sucesor de su padre, sino un pequeño tirano inepto para gobernar. Su irresponsable desprecio hacia sus súbditos se refleja con claridad en la primera acción de su reinado, cuando, según parece, no satisfecho con el palacio de su padre, malgastó los fondos construyendo otro nuevo y más hermoso y, lo que es peor, empleando el trabajo forzado para conseguirlo (Jr. 22, 13-19). Esto provocó la mayor imprecación de Jeremías, cuyo desprecio por Yehoyaquim se había desatado.

Bajo Yehoyaquim decayó la reforma. Careciendo el rey de profundidad religiosa, sintió poca ilusión por ella, mientras que la oposición popular nunca desapareció del todo. Además, habiendo ocurrido la trágica muerte de Josías y la inherente humillación nacional a

(44) Acerca de los nombres de trono en Judá, cf. A. M. Honeyman, JBL, LXVII (1948), pp. 13-25.

(45) Para los detalles, cf. especialmente Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 29 ss.

seguido de la reforma, debieron pensar muchos que existía una contradicción en la teología deuteronómica, ya que la obediencia a las exigencias del deuteronomio no había evitado el desastre como prometía. Parece que años más tarde hubo quienes consideraron la reforma como un error e incluso atribuyeron a ella la calamidad nacional (Jr. 44, 17 ss. ). En todo caso, se originó una actitud laxa y las prácticas paganas revivieron (7, 16-18; 11, 9-13, etc.) (46). Aunque hubo algunos, incluso entre los altos cargos, como los nobles que apoyaron a Jeremías (26; 36), que deploraban esta tendencia, poco se pudo hacer a este respecto. Los profetas que la rechazaron fueron hostigados y perseguidos y, en algunos casos, muertos (26, 20-23). Se tiene la impresión de que la teología oficial, con sus promesas inmutables, había triunfado en su forma más tergiversada y que el pueblo estaba escudado en la confianza de que el Templo, la ciudad y la nación estaban eternamente asegurados por el pacto de Yahvéh con David, ya que así se lo aseguraban profetas y sacerdotes (5, 12; 7, 4; 14, 13; etc.).

c. *Avance babilonio: la primera deportación de Judá.* En el 605 un cambio repentino en el delicado equilibrio del poder mundial colocó a Judá ante un nuevo peligro. Este año, Nabucodonosor cayó sobre los ejércitos egipcios en Karkemis, infligiéndoles una derrota total (cf. Jr. 46 ss.); persiguiéndoles hacia el sur, les asestó un nuevo golpe, aún más demoledor, en las cercanías de Jamat (47). El camino del sur hacia Siria y Palestina quedaba abierto. En agosto del 605, sin embargo, el avance babilonio fue frenado por las noticias de la muerte de Nabopolasar, que obligaron a Nabucodonosor a regresar a la corte para tomar posesión del trono. Esto tuvo lugar en setiembre del mismo año, aunque el primer año oficial de su reinado comenzó con el siguiente año nuevo (abril, 604) (48). Pero pronto se reanudó el avance babilonio. Aunque pudo haber encontrado las obstinadas resistencias que los textos sugieren, el final del 604 nos presenta al ejército babilonio en la llanura filistea, donde tomó y destruyó Ascalón (cf. Jr. 47, 5-7), deportando a los elementos directores de su población a Babilonia (49). Es probable que una carta aramea descubierta en Egipto contenga la inútil llamada de socorro

(46) Cf. también Ez. cap. 8 que, aunque describe condiciones un poco posteriores, informa del retorno a prácticas paganas. Para la importancia y significado de estos ritos, cf. Albright, ARI, pp. 165-168.

(47) Cf. las referencias en nota 39, para los detalles.

(48) Esto explica, probablemente, la discrepencia cronológica de un año otare Reyes y Jeremías (cf. II R 24, 12; 25, 8 y Jr. 52, 28'ss.). Cf. los artículos de Albright y Freedman, citados en la nota 39 supra. Al parecer, Reyes calcula a parlir del 605, año en que Nabuconodosor tomó de hecho el poder; Jeremías, a partir de sus primer año oficial.

(49) Príncipes de Ascalón, marineros, artesanos, etc., son enumerados entre los cautivos, unos diez años más tarde; cf. E. F. Weidner, *Mélanges syriens offerts a M. Rene Du.ssaud,* vol. II (París, Paul Geuthner, 1939), pp. 923-925.

de su rey al faraón (50). Judá quedó consternada ante este giro de los sucesos, como lo indican las expresiones proféticas contemporáneas (p. e., Hab. 1, 5-11; Jr. 46 ss.; cf. 4, 5-8; 5, 15-17; 6, 22-26, etc.). Posiblemente cuando el ejército babilonio recorría Filistea, y con seguridad al año siguiente (603/2), Yehoyaquim traspasó su alianza a Nabucodonosor y se hizo vasallo suyo (II R 24, 1). No se sabe si Nabucodonosor invadió o no a Judá por entonces; es posible que bastara una demostración de fuerza. Los destinos de Judá habían completado el círculo: una vez más estaba sometida a un imperio mesopotámico.

Yehoyaquim, con todo, no era vasallo de buen grado. La esperanza de Judá parecía estar, una vez más, en Egipto, como lo había estado en los días de las invasiones asirias, y esta esperanza no parecía totalmente vana. A últimos del 601 Nabucodonosor marchó contra Egipto y chocó con Necao cerca de la frontera, en una batalla encarnizada en la que ambas partes sufrieron graves pérdidas. Pero, dado que Nabucodonosor se volvió a su tierra, y empleó el año siguiente en reorganizar su ejército, es seguro que no fue una victoria babilónica. Envalentonado con esto, Yehoyaquim se rebeló (II R 24, 1). Fue un error fatal. Aunque Nabucodonosor no salió a campaña en el 600/599, y en el 599/98 estuvo ocupado en otras partes, no tenía intención de permitir que Judá se le escapara de las manos. En espera del tiempo en que pudiera llevar a cabo una acción definitiva, envió contra él contigentes babilonios disponibles en la región, junto con bandas de guerrileros arameos, moabitas y ammonitas (II R 24; 2; Jr. 35, 11), para devastar al país y mantenerlo en jaque. En diciembre de 598 partió el ejército babilonio. Pero en este mes murió Yehoyaquim (51); es muy probable que siendo el responsable del apuro de la nación y *persona no grata* a los babilonios, fuera asesinado (cf. Jr. 22, 18 ss.; 36, 30), con la esperanza de obtener con ello un trato más suave. Fue colocado en el trono (II R 24, 8) su hijo Joaquín, de 18 años de edad. Al cabo de tres meses, la ciudad se rindió. La ayuda egipcia, si se esperaba alguna (v. 7), no llegó. El rey, la reina madre, los altos oficiales y los ciudadanos principales, junto con un enorme botín, fueron llevados a Babilonia (vv. 10-17). Mattanías (Sedecías), tío del rey, fue colocado como gobernante en su lugar.

(50) Cf. la discusión de A. Dunont-Sommer *(Semítica,* I [1948], pp. 43-68), H. L. Ginsberg (BASOR, III [1948], pp. 24-27) y yo mismo (BA, XII [1949], p. 46-52). La fecha del 604 parece actualmente la mejor. No es enteramente seguro que la carta proceda de Ascalón; recientemente E. Vogt *(op. cit.,* pp. 85-89) lo ha discutido.

(51) Cf. Freedman, *op. cit.,* pp. 54 ss. y nota 22; Hyatt, *op. cit.,* pp. 278 ss. acerca de este punto. Esto se ve claro comparando II R 24, 6, 8, 10 ss. con la Crónica babilónica.

2. *Fin del reino de Judá.* Cabía esperar que las experiencias de 598/97 dejarían a Judá, al menos por el momento, castigado y dócil. Pero ¡nada de esto! El reinado de Sedecías (597-587) no fue otra cosa que agitación continua y sedición hasta que la nación, propensa al parecer a destruirse a sí misma, logró finalmente derribar el tejado sobre su cabeza. En el espacio de diez cortos años llegaría el fin para siempre.

a. *Judá después del* 597: *los disturbios del* 594. La locura de Yehoyaquim había costado caro a Judá. Algunas de sus ciudades principales tales como Lakís y Debir, fueron tomadas al asalto y seriamente dañadas (52). Su territorio fue probablemente reducido al serle quitado el control del Négueb (53), su economía paralizada y su población drásticamente disminuida (54). Aunque el número de los entonces deportados no era grande en sí (55), lo era en proporción a la población total y representaba, además, lo más selecto de los dirigentes del país. Los nobles dejados al servicio de Sedecías eran hombres de corta visión y faltos de carácter, como bien claro lo dice Jeremías (p. e., 34, 8-22).

Tampoco Sedecías era el hombre apropiado para guiar los destinos de su país en hora tan grave. Aunque parece haber sido bien intencionado (cf. Jr. 37, 17-21; 38, 7-28), era un hombre débil, incapaz de mantenerse firme ante sus nobles (38, 5) y temeroso de la opinión popular (v. 19). Además su posición era ambigua, ya que su sobrino Joaquín seguía siendo considerado por muchos de sus súbditos, y según pa tos descubiertos en Babilonia dicen que Joaquín era un pensionado de la corte de Nabucodonosor y le llaman el «rey de Judá» (56); además, tinajas sin asas halladas en Palestina y que llevan la ins-

(52) Cf. Wright, BAR, pp. 175 ss, para un resumen de las pruebas. Acerca de Debir, cf. Albright, AASOR, XXI-XXII (1943), pp. 66-68. Por lo que se refiere a Lakís, difieren las opiniones; cf. Wright, JNES, XIV (1955), pp. 188 ss.; VT, V (1955), pp. 97-105; Albright, BASOR, 150 (1958), p. 24.

(53) Es decir, el «Negueb de Simeón»; cf. H. L. Ginsberg, *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 363 ss. y las notas de Albright, referidas en la nota 47a, para las pruebas. Alt (PJB, 31 [1925], p. 108) y Noth (HI, p. 283) piensan que la frontera sur de Judá caía al norte de Hebrón; pero es probable (Debir fue devastada el 588/7) que la parte de montículos del sur de Judá perteneciera todavía a esta nación.

(54) Albright (BP, pp. 47, 59 ss.) estima que la población de Judá había descendido de unos 250.000 en el siglo octavo a caso la mitad de esta cifra entre 591 y 587.

(55) II R 24, 14, 16 da 10.000 y 8.000 respectivamente, que es, con probabilidad, un cálculo bastante aproximado. Las cifras exactas de Jr. 52, 28 (3.023) sólo cuentan, posiblemente, los adultos. Pero cf. Albright, BASOR, 143 (1956), página 25.

(56) Cf. Weidmer, *op. cit.,;* Pritchard, ANET, p. 308; también Albright, «King Joiachm ¡n Exile» (BA, V [1942], pp. 49-55).

cripción «Elyaquim, mayordomo de Joaquín» muestran que la corona, propiamente, seguía siendo suya (57). Los judíos de Babilonia fechaban los años a partir del «exilio del rey Joaquín» (Ez. 1, 2, etc.). Muchos de Judá sentían del mismo modo y suspiraban por su pronto retorno (Jr. 27 ss.). La ambigüedad de la situación de Sedecías socavó indudablemente toda la autoridad que pudiera haber tenido. Al mismo tiempo hubo, probablemente, entre los nobles de Sedecías que se habían aprovechado de la deportación de sus predecesores, quienes se consideraban a sí mismos como el verdadero resto de Judá al que en justicia pertenecía el país (cf. Ez. 11, 14 ss.; 33, 24). Estos, según parece, comenzaron a depositar en Sedecías las esperanzas dinásticas (cf. Jr. 23, 5 ss.) (58). Mientras estas encontradas ideas circularan, un continuo fermento de agitación era inevitable.

La chispa fue provocada por una rebelión que estalló en Babilonia en el 595/4, implicando posiblemente elementos del ejército y en la que parecen haber estado complicados algunos de los judíos deportados, inflamados por sus profetas con promesas de pronta liberación e incitados a actos subersivos (Jr. 29; cf. vv. 7-9). Aunque no podemos saber la extensión que la inquietud alcanzó entre los judíos, algunos de sus profetas fueron ejecutados por Nabucodonosor (vv. 21-23) a causa sin duda de sus afirmaciones sediciosas. Esta rebelión, aunque sofocada con rapidez, levantó las esperanzas en Palestina. En el transcurso del año (594/3) se reunieron en Jerusalén, para discutir planes de rebelión (59) embajadores de Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón (27, 3). Hubo también profetas que incitaron al pueblo, declarando que Yahvéh había roto el yugo del rey de Babilonia y que al cabo de dos años (28, 2 ss.) Joaquín y los demás exilados regresarían en triunfo a Jerusalén. Jeremías (27 ss.) denunció vigorosamente tales anuncios como embustes dichos en nombre de Yahvéh, y escribió además una carta a los exiliados (cap. 29) pidiéndoles que olvidasen sus locos sueños y que se establecieran para una larga permanencia. La conspiración quedó de hecho en nada, sea porque los egipcios no quisieron respaldarla, sea porque prevaleció un consejo más prudente o porque los conspiradores no llegaron a ponerse de acuerdo entre ellos mismos. Sedecías envió embajadores a Babilonia (Jr. 29, 3) —quizá fue él personalmente (Jr. 51, 59)— para hacer la paz con Nabucodonosor y asegurarle su lealtad.

(57) Cf. Albright, JBL, LI (1932), pp. 77-106; H. G. May, AJSL, LVI (1939), pp. 146-148.

(58) Jeremías 23, 5 ss. hace, al parecer, juego de palabras con el nombre de Sedecías y declara, en efecto, que él no es la «rama» de David. No es fácil que hubiera lanzado semejante afirmación, si la idea contraria no se hubiera abierto paso. Cf. W. Rudolph, *Jeremía* (HAT,1947), pp. 125-127.

(59) La fecha es el año cuarto de Sedecías (Jr. 28, Ib); el cap. 27, 1 está equivocado y el cap. 28, la es una armonización de las dos fechas.

b. *Rebelión final: destrucción de Jerusalén.* Con todo, el paso fatal estaba sólo temporalmente aplazado. En el espacio de cinco años (por el 589), un fiero patriotismo, mantenido por una confianza temeraria y completamente indisciplinada, había llevado a Judá a una abierta e irrevocable rebelión. No conocemos los pasos que condujeron a Judá a esta determinación. Hubo ciertamente una inteligencia con Egipto, cuyos faraones, Psammético II (593-588) y su hijo Jofrá (Apries, 588-569), habían emprendido una política de intervención en Asia. Por otra parte, no parecía que la revuelta se hubiera extendido mucho por Palestina y Siria. Por lo que conocemos, sólo Tiro, a la que Nabucodonosor puso sitio después de la caída de Jerusalén, y Ammón parecen haberse comprometido (60); otros Estados fueron, al parecer, indiferentes y aun hostiles a la idea, llegando Edom a ponerse de parte de los babilonios (cf. Abd. 10-14; Lam. 4, 21 ss.; Sal. 137, 7). El mismo Sedecías, a juzgar por sus repetidas consultas a Jeremías (Jr. 21, 1-7; 37, 3-10, 17; 38, 14-23), estaba lejos de sentirse seguro en su espíritu, pero era incapaz de oponerse al entusiasmo de sus nobles.

La reacción babilonia fue rápida. Lo más tarde en enero del 588 (II R 25, 1; Jr. 52, 4) llegó su ejército y, bloqueando a Jerusalén (cf. Jr. 21, 3-7), comenzó a reducir los puntos fuertes alejados, tomándolos uno por uno hasta que, finalmente, al acabar el año, solamente quedaban Lakís y Azeqá (Jr. 34, 6 ss.). La caída de Azeqá puede ser aclarada por una de las cartas de Lakís, en la que un oficial encargado de un puesto de vigilancia escribe al jefe de la guarnición de Lakís que ya no pueden verse las señales de hogueras de Azeqá (61). La moral de Judá se hundió y muchos de sus dirigentes juzgaron que su caso no tenía esperanza (62). Probablemente en el verano del 588 noticias de que un ejército egipcio venía avanzando obligó a los babilonios a levantar temporalmente el sitio de Jerusalén (Jr. 37, 5). Quizá los egipcios acudían como respuesta a una llamada directa de Sedecías, reflejada posiblemente en otra de las cartas de Lakís (III), que nos dice que el jefe del ejército de Judá fue por este tiempo a Egipto. Una ola de alivio inundó a Jerusalén, siendo Jeremías el único que continuó predicando lo peor (Jr. 37, 6-10; 34, 21 ss.). Y aunque sus palabras, indudablemente, resultaban im-

(60) La implicación de Ammón podría basarse en Ez. 21, 18-32 y Jr. 40, 13 a 41, 15 (cf. infra). Cf.. Ginsberg, *op. cit.*, pp. 365-367.

(61) Carta IV de Lakís. Las cartas de Lakís comprenden un grupo de 21 ostraca descubiertas en 1935 y 1938; las más de ellas datan de 589/8 (una está fechada con toda exactitud, en el «año noveno» [de Sedecías]). Cf. Pritchard, ANET, p. 322 para el texto; Albright, BASOR, 82 (1941), pp. 18-24 para discusión y referencias acerca de la primera literatura.

(62) En la carta VI de Lakís se oye la queja de que algunos nobles «debilitan las manos» del pueblo, que era justamente la acusación que se la hacía a Jeremías (Jr. 38, 41).

portunas, él tenía razón. El ejército egipcio fue rápidamente rechazado y se reanudó el asedio.

A pesar de que Jerusalén resistió con heroica obstinación hasta el siguiente verano, su suerte estaba echada. Sedecías deseaba rendirse (Jr. 38, 14-23) pero temía hacerlo. En julio del 587 (II R 25, 2 ss.; Jr. 52, 5 ss.), justamente cuando las provisiones de la ciudad estaban exhaustas, los babilonios abrieron brecha en los muros y entraron. Sedecías, con algunos de sus soldados, huyó por la noche hacia el Jordán (II R 25 ss.; Jr. 52, 7 ss.), esperando, sin duda, ponerse a salvo temporalmente en Ammón, pero fue alcanzado cerca de Jericó y llevado ante Nabucodonosor, en sus cuarteles generales de Riblá en Siria central. No hubo piedad para él. Después de presenciar la ejecución de sus hijos, fue cegado y conducido en cadenas a Babilonia, donde murió (II R 25, 6 ss.; Jr. 52, 9-11). Un mes más tarde (II R 25, 8-12; Jr. 52, 12-16), Nebúzaraddán, jefe de la guardia de Nabucodonosor, llegó a Jerusalén y, cumpliendo órdenes, incendió la ciudad y arrasó sus muros. Algunos de sus oficiales, eclesiásticos, militares y civiles y los ciudadanos principales, fueron llevados ante Nabucodonosor a Riblá y ejecutados (II R 25, 18-21; Jr. 52, 24-27), mientras que un grupo más numeroso de población fue deportado a Babilonia (63). El Estado de Judá había desaparecido para siempre.

c. *Epílogo: Godolías.* Queda todavía, sin embargo, una breve posdata a la narración (Jr. 40-44; cf. II R 25, 22-26). Después de la destrucción de Jerusalén, los babilonios organizaron a Judá según el sistema de provincias del imperio. El país había sido completamente devastado. Sus ciudades destruidas, su economía arruinada, sus dirigentes muertos o deportados; la población constaba principalmente de campesinos pobres, considerados como incapaces de organizar revueltas (II R 25, 12; Jr. 52, 16). Como gobernador, los babilonios, colocaron a Godolías, hombre de familia noble, cuyo padre Ajicam había salvado en una ocasión la vida a Jeremías (Jr. 26, 24) y cuyo abuelo Safan fue probablemente secretario de Estado de Josías (II R 22, 3) y un primer promotor de la gran reforma. Como indica un sello encontrado en Lakís, que lleva su nombre, Godolías había sido primer ministro («sobre la casa») en el gobierno de Sedecías (64). Acaso debido a que Jerusalén era inhabitable, estableció el centro de su gobierno en Mispá (probablemente en tell Nasbeh).

(63) Es probable que el número exacto de 832 personas (Jr. 52, 29) cuente tan sólo a los varones adultos, y acaso únicamente al pueblo de la población urbana de Jerusalén.

(64) Acerca del sello, cf. S. H. Hooke, PEFQ.S, 1935, pp. 195-197; H. G. May, AJSL, LVI (1939), pp. 146-148. Los dos Godolías son, casi con toda certeza, el mismo nombre.

Pero este experimento fracasó pronto. Aunque Godolías intentó conciliar al pueblo (Jr. 40, 7-12) y trabajó por devolver al país algo parecido a la normalidad (v. 10) los obstinados le consideraban como un colaboracionista. No sabemos cuánto duró el período de su gobierno, ya que ni Jr. 41, 1 ni II R 25, 25 dicen el año en que acabó. Una deducción probable es que duró dos o tres meses, aunque pudieron ser uno o dos años, y acaso más. En todo caso, un tal Ismael, miembro de la casa real, que estaba respaldado por el rey de Ammón, en cuyo territorio Ismael se había refugiado y desde donde continuaba la resistencia, tramó un complot para matarle. Aunque prevenido por sus amigos, Godolías era, al parecer, demasiado magnánimo para creerlo. Como pago a su confianza, fue asesinado a traición por Ismael y sus compañeros, junto con una pequeña guarnición babilonia y un cierto número de inocentes que se hallaban presentes; a pesar de la enérgica persecución de los hombres de Godolías, Ismael consiguió escapar a Ammón. Los amigos de Godolías, aunque inocentes, temieron, como es natural, la venganza de Nabucodonosor y, contra los encarecidos ruegos de Jeremías, resolvieron huir a Egipto, lo que hicieron, llevándose consigo al profeta. Una tercera deportación en el 582, mencionada en Jr. 52, 30, puede representar una tardía (?) represalia por estos desórdenes. La provincia de Judá fue probablemente anulada, y, por lo menos, la mayor parte de su territorio fue incorporado a la vecina provincia de Samaría. Pero no tenemos información sobre los detalles.

## C. PROFETAS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS DE JUDA

1. *Tragedia histórica y desarrollo teológico.* En el capítulo siguiente volveremos a considerar la naturaleza de la crisis, tanto física como espiritual, en que la caída de Jerusalén sumergió al último resto de la nación israelita, y cómo logró superarla. Se ha de notar aquí, sin embargo, que la supervivencia fue posible, en no pequeña parte, debido a que los profetas, al dirigirse a la nación en las horas de más amarga agonía, se habían enfrentado ya, en previsión de la tragedia, con los problemas teológicos en ella implicados y les habían dado solución a la luz de la fe ancestral de Israel. Ninguna historia de las últimas horas de Judá puede considerarse completa sin alguna mención de la obra de estos profetas y de su significado.

a. *La teología nacional en la crisis.* Todo el que haya comprendido la naturaleza de la teología nacional de Judá, tal como era entendida popularmente, podrá ver que no estaba en absoluto preparada para hacer frente a la emergencia que se venía encima. Esta teología, como ya hemos descrito antes, estaba centrada en la afirmación de la colección de Sión por parte de Yahvéh como su morada, y en sus inmutables promesas a la dinastía davídica de un gobierno eterno y de

victoria sobre sus enemigos. Hemos visto cómo todo ello entró en crisis a causa de las invasiones asirias y cómo lo había reinterpretado Isaías y lo había hecho capaz de sobrevivir, inyectando en todo ello un sentido profundamente moral y haciendo hincapié en la posibilidad de castigo divino que aquí se encerraba. Isaías, sin embargo, no renunció a esta teología, sino que más bien la reafirmó en un horizonte más profundo. Pero la seguridad que dio a Exequias de que Jerusalén no sería conquistada, y que los hechos confirmaron de tan dramática manera, más el colapso de Asia que sobrevino posteriormente y pareció confirmar sus palabras, coadyuvaron a implantar en la mente popular, como dogma incuestionable, la inviolabilidad del Templo, de la ciudad y de la nación. Aunque la reforma de Josías había llevado a la nación, por encima de este dogma, a una teología más antigua, esto, como hemos visto, no duró mucho tiempo y fue ampliamente borrado por la desilusión de la trágica muerte de Josías y por los sucesos desafortunados que siguieron. En la hora más oscura y desesperada, la nación se aferró a las promesas eternas hechas a David, sintiéndose seguro en el Templo donde estaba el trono de Yahvéh (Jr. 7, 4; 14, 21) y en el culto a través del cual se aplacaba su cólera y se ganaba su favor (6, 14; 8, 11; 14, 7-9, 19-22). Animada por el optimismo teológico, marchaba la nación hacia el desastre, confiando en que el Dios que había quebrantado a Senaquerib frustraría también a Nabucodonosor (5, 12; 14, 13). Es muy probable que los más encarnizados opositores de Jeremías (26, 7-11) fueran discípulos de Isaías, de mentes estrechas y muy por debajo de la talla de su maestro.

El desastre del 597 reavivó los problemas planteados por las invasiones asirias, pero con mayor intensidad. ¡Nunca hasta entonces había conocido Israel tal humillación! ¡El legítimo descendiente de David removido ignominiosamente de su trono y llevado cautivo a una tierra lejana! Se puede suponer que la imposibilidad de aceptar este hecho a la luz de las promesas dinásticas encendió las vanas esperanzas de una pronta restauración de Joaquín (27 ss.), indujo al traspaso de las esperanzas a Sedecías (23, 5 ss.) —que era, después de todo, un descendiente davídico— y condujo finalmente a la nación a una rebelión temeraria y suicida. Los sucesos del 597 parecen haber sido considerados como la gran purificación disciplinar anunciada por Isaías, tras de la cual se cumplirían las promesas. La idea de que la nación podría caer no fue tomada en consideración; hasta el fin, esperaron los hombres la intervención de Yahvéh como en los días de Ezequías (21, 2). Cuando el fin llegó, la teología oficial fue incapaz de explicarlo.

b. *El problema de la soberanía y justicia divinas.* Aunque la crisis teológica de Judá se agudizó solamente cuando llegó el final, los problemas habían comenzado a dejarse sentir ya desde antes. Los suce-

sos de los últimos años de Judá contradecían de hecho, uno por uno, las afirmaciones de la teología oficial y se hizo inevitable que se pusiera en duda el poder de Yahvéh para controlar los sucesos y su fidelidad a las promesas. No podemos nosotros, desde luego, documentar este problema como quisiéramos. Pero en los bordes del cuadro, tal como existió, observamos reflejos de un pueblo que, sin duda a causa de su falta de confianza en el poder omnipotente de Yahvéh juzgaba prudente aplacar a otros dioses (Jr. 7, 17-19; cf. 44, 15-18; Ez. cap. 8), mientras que en otros lugares (Ez. 18, 2, 25; Jr. 31, 29) percibimos el susurro de que Yahvéh no era justo. Los sucesos trágicos requerían una explicación a la luz del poder soberano de Yahvéh y de su justicia, que la religión oficial no podía proporcionar.

No es casualidad, por tanto, que la literatura de este período muestre una intensa preocupación por este problema, en Jeremías y en Ezequiel desde luego, pero también en otros lugares. Es el tema principal de Habacuc que, probablemente, predicó en el reinado de Yehoyaquim, en los días de la invasión babilónica. Siguiendo la tradición de Isaías, Habacuc consideró a los babilonios como los instrumentos del castigo de Yahvéh (1, 2-11) que habiendo llevado a cabo su misión, deberían ser juzgados a su vez (vv. 12-17). Confiando en que Yahvéh, que reinaba en Sión, era el único Dios (2, 18-20), justo y poderoso para librar a su pueblo (1, 12 ss.), Habacuc esperaba confiadamente (2, 4) su poderosa intervención (cap. 3) y el juicio sobre Babilonia (2, 6-17). En esta perspectiva se podría citar también el cuerpo histórico deuteronómico (Dt.-Reyes) que probablemente fue compuesto por primera vez hacia esta época (65). El autor de esta obra llegó, pasando por encima de la teología oficial, a la de la alianza del Sinaí, tal como está expresada en el Dt. y montando las tradiciones históricas de su pueblo sobre el armazón de su tesis fundamental, pretendió demostrar que esta teología había sido confirmada por los hechos y que no sólo el futuro de la nación, sino que toda vicisitud de su historia, dependían directamente de su lealtad o deslealtad a las estipulaciones de la alianza de Yahvéh.

2. *Los profetas y la supervivencia de la fe de Israel.* Como ya hemos dicho, la fe de Israel sobrevivió a la tragedia debido en buena parte a que los problemas teológicos que se planteaban habían sido resueltos de antemano por algunos de sus profetas. Aunque fueron varios los que contribuyeron a esta solución, nadie lo hizo tan profundamente como Jeremías y Ezequiel.

a. *El profeta del juicio de Yahvéh: Jeremías.* Ninguna figura tan valerosa o tan trágica como el profeta Jeremías ha pisado nunca el

(65) Ci'. el trato fundamental de M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle, M. Niemeyer, 1943). Con todo, yo me adhiero a la opinión de **los que** colocan la composición original de la obra entre 622 y 587, con una **posterior reedición en** el **exilio.**

escenario de la historia de Israel. El fue la voz auténtica del yahvismo mosaico hablando, como hizo, intempestivamente, a la agonizante nación. Su destino, durante gran parte de su vida, fue anunciar, y volver a anunciar, que Judá sería destruido y que esta destrucción sería un justo juicio de Yahvéh sobre ella a causa de sus pecados.

Gracias a la riqueza de material biográfico de su libro, conocemos mejor el curso de la vida de Jeremías que la de ningún otro profeta (66). Nacido en el pueblo de Anatot, justamente al norte de Jerusalén, hacia el final del reinado de Manasés, era aún un joven cuando comenzó su carrera, cinco años antes de que fuera hallado en el Templo el libro de la ley (1, 1 ss., 6) (67). Era de estirpe sacerdotal, entroncado posiblemente con el clero del santuario de la anfictionía de Silo (68), lo cual podría explicar el profundo sentimiento de Jeremías por el pasado de Israel y por la naturaleza de la primitiva alianza. Ya hemos visto cómo tanto Jeremías como Sofonías, atacando el paganismo que Manasés había promovido, ayudaron a preparar el clima para una reforma más completa. Aunque no es probable que Jeremías participase activamente en la reforma misma, el debió haber dado, de seguro, su beneplácito a la extirpación de prácticas paganas y a su intento de reavivar la teología de la alianza mosaica. Ambos profetas profesaron gran admiración a Josías (22, 15 ss.) y, cuando el rey emprendió su programa de unificación, esperaron el día en que un Israel restaurado se uniera a Judá en la alabanza de Yahvéh, en Sión (3, 12-14; 31, 2-6; 15, 22) (69). Pero, como también hemos visto, pronto le invadió la desconfianza. Pudo contemplar un culto activo, pero no una vuelta a los antiguos caminos (6, 12-21); conocimiento de la ley de Yahvéh, pero desgana para escuchar la palabra de Yahvéh (8, 8 ss.); y un clero que aseguraba la paz a un pueblo cuyos crímenes contra las cláusulas de la alianza eran notorios (6, 13-15; 8, 10-12; 7, 5-11). Se dio cuenta de que las exigencias de la alianza se habían diluido en las exterioridades del culto (7, 21-23)

(66) Para los detalles, ver, además de los comentarios, los siguientes estudios: J. Skinner, *Prophecy and Religión* (Cambridge University Press, 1942); G. A. Smith, *Jeremiah* (Harper y Brothers 1929[2]); A. C. Welch, *Jeremiah: His time and His Work* (Londres, Oxford University Press, 1928); W. Rudolph, *Jeremía* (Tubinga, 1958).

(67) Yo no encuentro que los motivos que algunos aducen para negar esto sean convincentes. Ver la anterior nota 29.

(68) Esto no es cierto, pero es verosímil. La casa paterna de Abiatar estaba en Anatot (I R 2, 26 ss.), y él era de la casa de Eli (I S 14, 3; z2, 20). No es probable que Anatot tuviera varias familias sacerdotales, no emparentadas entre sí. El recuerdo de Silo es poderoso en Jeremías (Jr. 7, 12, 14; 26, 6).

(69) Jeremías 31, 2-6, 15-22 no debe situarse después del 587 (como hace Smith, *op. cit.*, pp. 297-303; Skinner, *op. cit.*, pp. 299-305), sino en el reinado **de Josías.**

y de que la reforma había sido una cosa superficial que no había obtenido el arrepentimiento (4, 3 ss.; 8, 4-7).

Jeremías, que estuvo desde muy pronto tan obsesionado por el presentimiento de la destrucción que al fin llegó a ser casi su único estribillo, quedó por completo desilusionado bajo Joaquín. Cuando este rey dejó que se hundiera la reforma, Jeremías comenzó a pronunciar la oración fúnebre de la nación, declarando que, por haberse rebelado contra su Rey divino (11, 9-17), conocería los castigos que la alianza de Yahvéh reserva para aquellos que quebrantan sus estipulaciones. Afirmó que la humillación del 609 no era una negación de la teología deuteronómica, sino precisamente un claro cumplimiento de ella, algo que la nación había atraído sobre sí misma por su olvido de Yahvéh (2, 14-17). Pero advirtió que este castigo era sólo provisional, ya que Yahvéh estaba para enviar «desde el norte» el instrumento de su justicia: los babilonios (p. e., 4, 5-8, 11-17; 5, 15-17; 6, 22-26), que caerían sobre la nación impenitente y la destruirían sin dejar rastro (p. e., 23-26; 8, 13-17).

Anclado de esta manera en la teología de la alianza mosaica, Jeremías rechazó por completo la confianza nacional en las promesas davídicas. El no negó, por supuesto, que estas promesas tuvieran validez teórica (23, 5 ss.) (70), ni rechazó la institución de la monarquía en cuanto tal. Pero estaba convencido de que, puesto que la nación actual no había cumplido sus obligaciones, ni ella, ni sus reyes conocerían ninguna de las promesas (21, 12-23, 30), ¡lo que Yahvéh le promete es la ruina total! Señaló como engaño y mentira la confianza popular en la elección eterna de Sión por parte de Yahvéh, declarando que Yahvéh abandonaría su casa y la entregaría a la destrucción, como había hecho con el santuario de la anfictionía de Silo (7, 1-15; 26, 1-6).

La persecución que tales palabras le valieron a Jeremías, y la agonía que le costó proferirlas, constituyen uno de los capítulos más conmovedores de la historia de la religión. Jeremías fue odiado, escarnecido, condenado al ostracismo (p. e., 15, 10 ss., 17; 18, 18; 20, 10), hostigado sin cesar y más de una vez casi matado (p. e., 11, 18-12, 6; 26; 36). Condenando de aquel modo al Estado y al Templo era reo, según la teología oficial, de traición y de blasfemia: él acusaba a Yahvéh de falta de fidelidad a su alianza con David (cf. 26, 7-11). El ánimo de Jeremías casi se quebró bajo este peso. Cedió a accesos de airada recriminación, de depresión y aun de suicida desesperación (p. e., 15, 15-18; 18, 19-23; 20, 7-12, 14-18). Odió su ministerio y anheló liberarse de él (p. e., 9, 2-6; 17, 14-18), pero el impulso de la palabra de Yahvéh le impedía callarse (20, 9); siempre encontró fuerza para seguir (15, 19-21), pronunciando el juicio de

(70) Cf. supra la nota 58.

Yahvéh. Sin embargo, cuando llegó este juicio, casi se le rompía el corazón (p. e., 4, 19-21; 8, 18-9, 1; 10, 19 ss.).

Después del 597, cuando parecía que el juicio había sido consumado y se habían perdido las locas esperanzas de una pronta restauración, Jeremías continuó su monótono anuncio de destrucción. No viendo ningún signo de que, con la tragedia, hubiera sido aprendida la lección, o se hubiera producido algún arrepentimiento, declaró que el pueblo —¡qué paralelo del tema de Isaías 1, 24-26!— era metal rechazado que no se podía refinar (Jr. 6, 27-30). En realidad, le parecía (cap. 24) que el mejor fruto de la nación y su esperanza habían sido arrancados, dejando únicamente restos despreciables. Sin embargo, cuando (594) se reavivó la esperanza de que Joaquín volvería pronto, Jeremías lo denunció, y poniéndose un yugo de bueyes sobre el cuello (cap. 27 ss.), invitó a la nación a someterse al yugo de Babilonia, según el recto juicio de Yahvéh.

Cuando estalló la rebelión final, Jeremías predijo con firmeza lo peor, anunciando que no habría ninguna intervención milagrosa, sino que el mismo Yahvéh estaba luchando contra su pueblo (21, 1-7). Cuando, con el avance egipcio, se reanimaron las esperanzas (37, 3-10), él las combatió sin piedad. Incluso llegó a invitar al pueblo a desertar (21, 8-10), lo que muchos hicieron (38, 19; 39, 9). A causa de esto fue arrojado en una cisterna, donde estuvo a punto de morir (cap. 38). Finalmente los babilonios le perdonaron y, pensando que había estado de su parte (39, 11-14), le permitieron elegir entre irse a Babilonia o quedarse allí. Prefirió quedarse (40, 1-6) Pero después del asesinato de Godolías, los judíos que huyeron a Egipto le llevaron consigo, contra su voluntad; y allí murió. Las últimas palabras salidas de sus labios (cap. 44) fueron todavía de juicio sobre el pecado de su pueblo. La esperanza, para Jeremías —y él no careció de ella, como veremos—, quedaba más allá del reino de Judá, que había sido destruido por Yahvéh a causa de su violación de la alianza.

b. *El mensaje del juicio: Ezequiel.* A la voz de Jeremías se añadió, en la lejana Babilonia, la de su contemporáneo, más joven, Ezequiel (71), que anunció también la destrucción de Judá como un justo castigo de Yahvéh. Conocemos muy poco de la vida de Ezequiel. Era un sacerdote (1, 3), casi seguramente de aquel clero del

(71) Los problemas del libro de Ezequiel, acerca del cual existe una literatura de caótica diferencia de opiniones, no pueden ser discutidos en este lugar. Cf. H. H. Rowley, «The Book of Ezekiel in Modern Study» (BJRL, 36 [1953], pp. 146-190), que es el mejor resumen de las investigaciones y conclusiones que parecen más sensatas. Aunque Ezequiel *pudo* haber pronunciado algunas de sus profecías en Jerusalén, aquí se acepta la situación exílica de la profecía. El libro contiene las palabras de Ezequiel tal como fueron transmitidas (y ampliadas por sus discípulos. Aunque han existido posteriores retoqúese ditoriales, no deben ser exagerados.

Templo que había sido llevado a Babilonia en la deportación del 597. Es muy probable que de joven hubiera oído la atronadora predicación de Jeremías en las calles de Jerusalén y que hubiera sido conmovido por ella (72). Llamado al ministerio profético en el año 593 (1, 2) por medio de una extraña y casi terrorífica visión de la gloria de Yahvéh (cap. 1), continuó predicando entre los exiliados al menos durante veinte años (29, 17; 40, 1), hasta unos quince años después de la caída final de Jerusalén. Antes de este suceso, él no tenía más que una palabra: castigo cruel y sin piedad (2, 9 ss.) (73).

No se encuentra en todo el prestigioso cuerpo profético ninguna figura tan singular como la de Ezequías. Fue la suya una personalidad dura y no demasiado atractiva, en la que se encuentran contradicciones. Una conducta áspera encubre una emoción apasionada, y puede sospecharse, profundamente reprimida. Su enseñanza tiene a veces la sequedad de una torá sacerdotal y, otras, una elocuencia elevada, bien que indisciplinada. Aunque su rígido autocontrol le impidió, según parece, explosiones como las de Jeremías, el castigo que él se sentía impelido a nunciar le provocó graves tensiones internas y, a veces, incapacidad física (24, 27; 33, 22). En momentos extáticos o cuasi-extáticos comunicaba su mensaje mediante actos simbólicos que debieron parecer, incluso a sus contemporáneos, decididamente peculiares. Dibujando un diagrama de Jerusalén en un ladrillo de arcilla, comió alimentos racionados y puso mímicamente sitio a la ciudad (4, 1-11). Rasurándose cabello y barba, quemó una parte del pelo en el fuego, golpeó con una espada y esparció la tercera parte al viento, poniendo en la orla de su vestido unos pocos pelos (5, 1-4), simbolizando el destino de su pueblo. En cierta ocasión (12, 3-7), haciendo un agujero en la pared de su casa, salió por él de noche, llevando sus enseres a la espalda, representando así la marcha de uno que parte para el exilio. Cuando, poco antes de la caída de Jerusalén, le fue arrebatada por la muerte su esposa, él reprimió toda señal de duelo, indicando la llegada de un desastre demasiado profundo para ser llorado (24, 15-24). Ezequiel apenas si fue lo que se dice un hombre normal (74). Sin embargo, se mantuvo como un centinela sobre su pueblo (3, 17-21), anunciando el justo juicio de Yahvéh con la voz auténtica de la fe normativa de Israel.

(72) Para las relaciones existentes entre ambos, cf. J. W. Miller, *Das Verhaltnis Jeremías und Hesekiels sprachilch unt theologisch untersucht* (Assen, van Gorcum y (.:<>.', 1953).

(73) Para el significado del mensaje de Ezequiel, cf. especialmente W. Eichrodt, «Krisis in der Gemeinschaft in Israel» *(Basler Universitatsreden* 33 [1953]).

(74) Los intentos de un examen psicoanalítico de Ezequiel, a esta enorme distancia, son fútiles. Cf. C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel,* (JBL, *Monograph Series,* IV [1950]),cap. IV, acerca de este punto. Para una juiciosa discusión <lc la personalidad de Ezequiel, cf. Kittel, GVI, III, pp. 144-180.

La doctrina de Ezequiel sobre el juicio, aunque diferente en la expresión, era fundamentalmente la misma que en Jeremías. Censurando severamente la persistente idolatría de su pueblo (cap. 8), sus rebeliones y obstinada obecación, declaró que todas estas cosas habían atraído la cólera divina. Al contrario de Jeremías (Jr. 2, 2 s.) y Oseas (Os. 2, 15, etc.), que habían idealizado los días de la marcha por el desierto como el tiempo en que Israel había sido leal y puro, Ezequiel declaró que su pueblo había estado corrompido desde sus comienzos (Ex. cap. 23). Aprovechando las posibilidades de la comparación de Oseas de la mujer adúltera, caracterizó a Jerusalén (cap. 16) como una descendencia bastarda de pecado, cuya maldad había superado incluso la de Samaría y Sodoma; aunque estuvieran entre ellos los hombres más justos que cabe imaginar —Noé, Daniel y Job— la justicia de éstos no bastaría para contrarrestar sus culpas y salvarlos (14, 12-20). Del mismo modo que Jeremías, Ezequiel consideró a la nación como escoria apta para ser arrojada enteramente al horno de la cólera de Yahvéh (22, 17-22). Aunque no quería admitirlo (9, 8; 11, 13), reconoció que aun este último resto de Israel había de ser destruido.

Ezequiel, por tanto, rechazó la esperanza nacional con tanta energía como lo había hecho Jeremías. Conociendo que pesaba sobre la ciudad el decreto de destrucción de Yahvéh (9-11), comparó a los profetas que pronunciaban oráculos de esperanza a locos que intentan salvar un muro desmoronado encalándolo (13, 1-16). Veremos cómo Ezequiel no hizo desaparecer la esperanza depositada en las promesas de David, pero la desarraigó del estado actual y la proyectó hacia el futuro. Con lenguaje poderoso describe una visión en la que vio la real presencia de Yahvéh, o lo que fuera, elevándose por encima de su trono, salir del Templo, aletear sobre él, y marchar (9, 3; 10, 15-19; 11, 22 s.). Yahvéh había cancelado su elección de Sión y no permanecería por más tiempo en su casa. Ezequiel interpretó absolutamente el desastre nacional como un justo castigo de Yahvéh por el pecado de la nación: no era tan sólo un hecho de Yahvéh sino, positivamente, su propia vinculación como Dios soberano (14, 21-33, etc.).

c. *Los profetas y el Israel del futuro.* Aunque escuchados por pocos durante su vida, estos profetas hicieron quizá más que ningún otro por salvar a Israel de la extinción. Mediante la despiadada demolición de una falsa esperanza, mediante el anuncio de la catástrofe como castigo soberano y justo de Yahvéh, dieron de antemano una explicación a la tragedia en términos de fe y evitaron con ello la destrucción de esta fe. Aunque así hundieron a muchos, privándoles de sus amarras religiosas, y sumergieron a otros en una fría desesperación, los israelitas sinceros fueron llevados al examen de sus propios corazones y a la penitencia. Y más aún, el mensaje profético, aunque dirigido a la

nación, había sido también un requerimiento, a cuantos quisieron escuchar, a fiar más en la palabra de Yahvéh que en la política y las instituciones nacionales. Esto facilitó, por tanto, la formación de una nueva comunidad, basada en la decisión individual, que podría sobrevivir al hundimiento de la antigua. Cierto que hablar de Jeremías y Ezequiel como descubridores del individualismo, como hacen con frecuencia algunos manuales, es erróneo. A pesar de toda su fuerte naturaleza corporativa, la fe de Israel nunca había ignorado los derechos y responsabilidades del individuo bajo la ley de la alianza de Yahvéh. Ni tampoco Jeremías o Ezequiel proclamaron una religión individual frente a una corporativa, ya que ambos intentaron precisamente la formación de una nueva *comunidad.* Sin embargo, la antigua comunidad cúltico-nacional, a la que automáticamente pertenecían todos los ciudadanos, había terminado; debía ser remplazada por una nueva comunidad, basada en la decisión individual, si es que Israel debía sobrevivir como pueblo. Esta comunidad fue preparada por la predicación profética.

La religión de Jeremías fue intensamente individual debido en buena parte a que el culto nacional era para él una abominación en la que no podía tomar parte. El hecho de que no sólo lo censurase sino que declarase que sus ritos sacrificiales habían sido desde siempre periféricos a las exigencias de Yahvéh (6, 16-21; 7, 21-23), junto con su incesante insistencia en la necesidad de pureza interna (4, 3, s., 14, etc.), sirvieron, de seguro, para preparar el día en que la religión podría seguir existiendo sin culto externo de ninguna clase cosa imposible para la mentalidad antigua. También Ezequiel, mediante su famosa individualización del problema de la divina justicia (Ez. cap. 18), que había sido pensado como algo mecánico que, por eso, desembocaba fácilmente en el absurdo, ayudó a los hombres a liberarse de la cadena de la culpa corporativa (v. 19) y del sentimiento fatalista (3, 10; 37. 11) de que estaban condenados para siempre por los pecados del pasado; cada generación, cada individuo, tiene su justa suerte ante el tribunal de la justicia de Dios. Ambos profetas alentaron así a cada judío en particular, perdido y desesperado, a ser leales a la llamada de Yahvéh, que era siempre, también en esto, soberano Señor; y ambos les aseguraron que Yahvéh les saldría al encuentro, sin templo y sin culto, en el país de su cautividad, si ellos le buscaban con todo su corazón (Jr. 29, 11; 14; Ez. 11, 16; cf. Dt. 4, 27-31). Los hombres que recibieron estas palabras, nunca carecerían de esperanza.

Además, Jeremías y Ezequiel, los demoledores de la falsa esperanza, ofrecieron, por su parte, una esperanza positiva, ya que los dos consideraron el exilio como un período de transición (Jr. 29, 11-14; Ez. 11, 16-21), más allá del cual estaba el futuro de Dios. Tan inesperada es la esperanza de Jeremías que alguien ha dudado que tuviera

alguna. ¡Pero la tuvo! Incluso cuando Jerusalén estaba sucumbiendo, él afirmó esta creencia en el futuro de su pueblo —¡y en la propia tierra de Palestina!— comprando bienes inmuebles (Jr. 32, 6-15), declarando que «de nuevo serán comprados en estas tierras casas, campos y viñedos». En realidad, esto no fue tanto una esperanza como un claro triunfo de la fe en las intenciones de Yahvéh, sobre la propia desesperanza de Jeremías (32, 16-17 a, 24 s.). No estuvo ello basado en ninguna clase de esperanza de resurgimiento de la nación, ni en ningún esfuerzo humano, sino en un nuevo acto redentor (Jr. 31, 31-34): Yahvéh llamaría de nuevo a su pueblo, como lo había hecho en otro tiempo en Egipto, y olvidando sus pecados, haría con ellos una nueva alianza, escribiendo su ley en sus corazones. La tremenda distancia entre las exigencias de la alianza de Yahvéh, según las cuales sería la nación juzgada, y sus seguras promesas, que la fe no podía abandonar, fue salvada desde el lado de la gracia divina. La verdadera teología del Éxodo, que había condenado a la nación, llegó a ser el fundamento de su esperanza.

Después del 587, también Ezequiel dirigió a sus compañeros de exilio palabras de confortamiento y esperanza. Habló de un nuevo éxodo liberador, de una nueva disciplina del desierto en la que Yahvéh parificaría a su pueblo antes de conducirlo a su tierra (Ez. 20, 33-38). Aunque él contemplaba la restauración de un Israel unido bajo el gobierno davídico (34, 23 s.; 37, 15-28), esperó que Yahvéh, que es personalmente el buen pastor de su rebaño (cap. 34), cumpliría esto: Yahvéh inspiraría su espíritu sobre los huesos de la nación muerta, haciendo que se levantara de nuevo una multitud sumamente grande» (37, 1-14) y, dando a su pueblo un corazón nuevo y un espíritu nuevo, para servirle (v. 14; cf. 11, 19; 36, 25-27; etc.) le volvería a conducir a su tierra, establecería con él su alianza eterna de paz (34, 25; 37, 26-28) y colocarla su santuario para siempre en medio de él (75). La vieja esperanza nacional permanecía, de este modo, pero proyectada hacia el futuro, adjudicada a una nación nueva y transformada, cuya creación dependía completamente de un nuevo acto divino salvador. Estas fueron las esperanzas en torno a las cuales pudo agruparse el núcleo de una nueva comunidad de Israel, reconfortada, para esperar, en medio de la oscuridad, en el futuro de Dios.

(75) Ver también Ez, caps. 40 al 48. Se discute si esta visión de la futura teocracia es en conjunto, o totalmente, de Ezequiel. Pero no existe razón para no considerar como suya la base, al menos, de esta visión, acaso extendida por sus discípulos. En todo caso, el material no es de origen tardío; cf. Howie, *op. cit.*, pp. 43-36; *ídem,* BASOR, 117 (1950), pp. 13-19.

•r, -

# *Quinta Parte*

# TRAGEDIA Y TIEMPO POSTERIOR

## Período exílico y postexílico

# *Capítulo 9*

# EXILIO Y RESTAURACIÓN

LA DESTRUCCIÓN de Jerusalén y el subsiguiente exilio marcó la gran vertiente de la historia de Israel. De un golpe había terminado su existencia nacional y, con ella, todas las instituciones en que su vida corporativa se había expresado y que ya nunca más volverían a ser reelaboradas exactamente de la misma forma. Destruido el Estado y forzosamente suspendido el culto estatal, la antigua comunidad cúltico-nacional se resquebrajó, e Israel quedó por el momento reducido a una aglomeración de individuos desarraigados y vencidos, sin ninguna señal externa de pueblo. Lo extraordinario es que no pereciera también su historia. Pues, no obstante, Israel sobrevivió al desastre y, formando una nueva comunidad por encima del hundimiento de la antigua, reanudó su vida como pueblo. Su fe, disciplinada y fortalecida, sobrevivió igualmente y encontró, poco a poco, la dirección que habría de seguir a lo largo de los siglos venideros. En el exilio y en la época subsiguiente nació el Judaísmo.

Escribir la historia de Israel en este período es extremadamente difícil. Nuestras fuentes bíblicas son, en el mejor de los casos, inadecuadas. Del exilio mismo la Biblia no nos cuenta prácticamente nada, excepto lo que se puede deducir indirectamente de los escritos proféticos, y de algunos otros, de aquel tiempo. Para el período postexílico, hasta finales del siglo quinto, nuestra única fuente de información histórica es la parte final de la obra del cronista que se encuentra en Esdras-Nehemías, complementada por el libro apócrifo de Esdras I proporcionado por el texto de los LXX del relato del cronista sobre Esdras. Pero el texto de estos libros presenta dislocaciones extremas; estamos frente a problemas insolubles de primera magnitud, junto con numerosas lagunas que deben ser rellenadas en lo posible con información buscada en otros libros bíblicos postexílicos y en fuentes extrabíblicas. Y después de hacer todo esto, quedan todavía lagunas desalentadoras y problemas desconcertantes.

## A. EL PERIODO DEL EXILIO (587-539)

1. *La penosa situación judía después de 587.* La calamidad del 587 no debe ser minimizada en ninguna narración (1). Aunque la idea popular de una deportación total que dejó al país vacío y desierto es errónea y ha de ser descartada, la catástrofe fue, no obstante, espantosa y tal que señaló la quiebra de la vida judía en Palestina (2).

a. *La quiebra de la vida en Judá.* El ejército de Nabucodonosor convirtió a Judá en un matadero. Como elocuentemente evidencian las pruebas arqueológicas, todas, o casi todas, las ciudades fuertes de la Sefelá y de las colinas centrales del país (es decir, propiamente Judá), fueron arrasadas, para no ser reconstruidas, en la mayoría de los casos, hasta muchos años después (cf. Lam. 2, 2-5) (3). Solamente en el Négueb, según parece separado de Judá en el 597, y en el distrito norte de Jerusalén, que era, probablemente, una parte de la provincia babilónica de Samaría, escaparon las ciudades a la destrucción. La población del país fue diezmada. Aparte los deportados a Babilonia, debieron morir muchos millares en las batallas o de inanición y enfermedad (cf. Lam. 2, 11, s., 19-21; 4, 9 s.), algunos —y seguramente más de los que conocemos (II R 25, 18-27)— fueron ejecutados, mientras que otros (cf. Jr. cap. 42 s.) huyeron para salvar sus vidas. Además, los babilonios no remplazaron a los judíos deportados con elementos llevados allí de otros lugares, como habían hecho los asirios en Samaría. La población de Judá, que sobrepasaba probablemente los 250.000 en el siglo octavo y que posiblemente llegaría, aun después de la deportación del 597, a la mitad de esta cifra, apenas pasaría de 20.000, aun incluyendo a los primeros exiliados que volvieron del destierro (4) y debió estar, además, sin duda, muy cliseminada en los años intermedios. Ya hemos dicho que, después del asesinato de Godolías, Judá perdió, al parecer, su identidad, siendo asignado el territorio norte de Bet-sur a la provincia de Samaría (5), mientras que la región de las colinas en el sur (la futura Idumea) fue gradualmente ocupada por los edomitas (Esd. 4, 50),

(1) Como lo hizo C. G. Torrey, que ha sostenido, en una serie de escritos a lo largo de medio siglo, que ni el exilio ni el retorno tuvieron gran importancia; e. g. *Ezra Studies* (University of Chicago Press, 1910); recientemente, *The Chronicler's History of Israel* (Yale University Press, 1954).

(2) Para toda esta sección, cf. E. Janssen, *Juda in der Exilzeit* (Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1956). ,

(3) Cf. Albright, FSAC, pp. 322 ss., para un resumen de las pruebas y ulteriores referencias. Dcbir, Lakís y Bet-semes se encuentran entre las ciudades excavadas de las que se sabe que fueron destruidas.

(4) Cf. Albright, BP, pp. 49, 59 ss., 62 ss., para las pruebas.

(5) Cf. A. Alt, «Die Rolle Samarías bei der Entstehung des Judentums» (reimpreso, KS, II, pp. 316-337), especialmente pp. 327-329.

que habían sido arrojados de su territorio por la presión árabe (6).

No conocemos prácticamente nada de lo que sucedió en Judá durante los cincuenta años siguientes. Podemos sospechar que cuando la situación se tranquilizó, volvieron de nuevo los fugitivos (cf. Jr. 40, 11-12), se unieron a la población que quedaba en el país y se incorporaron a aquella existencia. Pero su situación era miserable y precaria (Lam. 5, 1-18). Por lo que respecta al Templo, aunque reducido a escombros, persistió como lugar santo al que continuaron acudiendo los peregrinos —incluso desde Israel del norte (Jr. 41, 5)— para ofrecer sacrificios entre las ruinas ennegrecidas. Probablemente se mantuvo allí, aunque de un modo esporádico, alguna especie de culto a lo largo del período exílico; pero aunque había en Judá, sin duda, un pueblo piadoso que, como sus hermanos lejanos, lloraban sobre Sión y anhelaban su restauración (7), estaban faltos de dirección y sin poder hacer otra cosa que soñar. Cuando el impulso restaurador se produjo, no provino de ellos. Es probable, en realidad, que la lealtad religiosa de muchos de este pueblo empobrecido estuviera sumamente minada y que su yahvismo fuera de una estructura no muy pura. Al menos así lo vieron los profetas contemporáneos (p. e. Ez. 33, 24-29; Is. 47, 3-13; 65, 1-5 s.) (8).

Es verdad que la catástrofe del 587 había dejado incólume el territorio perteneciente en otro tiempo al Estado del norte y que la población israelita continuó manteniéndose igual que antes en Samaría, Galilea y Transjordania. Sin embargo, aunque eran israelitas del norte que habían permanecido, en parte como resultado de la reforma de Josías, adictos al culto de Jerusalén (Jr. 41, 5), la mayor parte de ellos practicaba un yahvismo de estructura fuertemente sincretista. La religión en el norte del Israel se había contaminado con elementos paganos ya antes del 721, como nos lo permite ver Oseas, y había sido posteriormente desleída en mezclas importadas por elementos extranjeros establecidos allí por los reyes asirios (II R 17, 29-34). Los esfuerzos efímeros de Josías no habían logrado un cambio fundamental. Por lo demás, habiendo estado este pueblo durante siglo y medio, a excepción del breve período de Josías, bajo gobierno extranjero, el fuego del celo nacionalista, aunque no extinguido entre ellos, estaba seguramente amortiguado. Aunque los israelitas eran

(6) Cf. Albright, BASOR, 82 (1441), pp. 11-15, para las pruebas. La ocupación edomita del sur de Judá comenzó durante el exilio y estaba ya completada a finales del siglo sexto.

(7) Algunas composiciones, como sal. 74; 79; Is. 63, 7 a 64, 12; Lamentaciones (cf. N. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* [Londres, S. C. M. Press, Ltd., 1954]), parecen pertenecer a este contexto. Había tiempos determinados para ayunos y lamentaciones (Za. 7, 3 ss.).

(8) Is. caps. 56 al 66 data en su mayor parte, como veremos, de los años justamente después del destierro, pero las condiciones descritas apenas eran nuevas entonces.

aún mayoría numérica en Palestina, el futuro Israel difícilmente podía estar entre ellos. El verdadero centro de gravedad de Israel se había alejado temporalmente de su hogar patrio (9).

b. *Los exiliados en Babilonia.* Los judíos que vivían en Babilonia representaban la crema de los dirigentes políticos, eclesiásticos e intelectuales de su país, pues por esta razón fueron seleccionados para la deportación. Su número, seguramente, no fue grande. En Jr. 52, 28-30 se dan los totales exactos de las tres deportaciones (de 597, 587 y 582), y la suma global es solamente de 4.600. Es una cifra razonable. Aunque probablemente se cuentan sólo los varones adultos, la suma total no podía ser más de tres o cuatro veces superior (10). Pero eran estos exiliados, aunque pocos en número, los que modelarían el futuro Israel, dando a su fe una nueva dirección y proporcionando el impulso para la definitiva restauración de la comunidad judía en Palestina.

Aunque no deberíamos disminuir las opresiones y humillaciones que estos exiliados soportaron, su suerte no parece haber sido extremadamente severa. Llevados al sur de Mesopotamia, no lejos de la misma Babilonia, no fueron, a lo que parece, dispersados entre la población local, sino asentados en establecimientos propios (cf. Ez. 3, 15; Esd. 2, 59; 8, 17), en una especie de internamiento (11). No eran, desde luego, libres, pero tampoco eran prisioneros. Se les permitía construir casas, dedicarse a la agricultura (Jr. 29, 5 ss.) y, según parece, ganarse la vida del modo que pudieran. Les estaba permitido reunirse y continuar alguna especie de vida en comunidad (cf. Ez. 8, 1; 14, 1; 33, 30 ss.). Como arriba hemos notado, su rey Joaquín, que había sido deportado con el primer grupo en el 597, fue tratado como un pensionado de la corte de Babilonia y considerado incluso como rey de Judá.

De la suerte posterior de los exiliados no sabemos casi nada. Ya hemos indicado que algunos de ellos estuvieron implicados en las revueltas de 595 ó 594, por lo cual algunos de sus dirigentes sufrieron represalias (Jr. cap. 29). En una fecha posterior (después de 592), Joaquín fue arrojado en cadenas, probablemente por complicidad,

(9) No estamos de acuerdo con aquellos (p. e., Noth, HI, pp. 291, 294 ss.) que consideran al grupo de Babilonia como un «puesto avanzado» de Israel, cuyo núcleo esencial seguirá siendo los que quedaron en Palestina. Numéricamente, acaso; pero un «resto», un «núcleo», no se debe medir por el número.

(10) Cf., para la discusión, Janssen, *op. ict.*, pp. 25-39. II R 24, 14, 16 da 10.000 (u 8.000) para sólo la primera deportación, lo que es un cálculo bastante aproximado del total, contando las mujeres y niños. Kittel calcula el total de los deportados (GVI, III, pp. 60-62) entre 50.000 y 70.000; E. Meyer *(Die Entstehung der Judentums* [Halle, M. Niemeyer, 1896], pp. 108-114) en unos4 0.000 *hombres;* los dos cálculos parecen demasiado elevados.

(11) No fue, pues, una deportación al modo asirio; cf. Alt *op. cit.*, p. 326, que acentúa su carácter provisional.

o sospecha de complicidad, en alguna acción sediciosa (II R 25, 27-30), y en ellas permaneció durante el resto del reinado de Nabucodonosor. Pero no sabemos si esto estuvo en conexión con los sucesos del 587 o no, ni si estuvo envuelta en ello alguna parte apreciable de la comunidad judía. De todos modos, no hay pruebas de que los exiliados sufriesen una opresión desacostumbrada sobre la inherente a su estado. Por el contrario, la vida en Babilonia debió haber abierto para muchos oportunidades que nunca hubieran tenido en Palestina. Con el transcurso del tiempo muchos judíos, como veremos, se dedicaron al comercio, y algunos se hicieron ricos.

c. *Judíos en Egipto y en otros lugares.* Aparte estos judíos, llevados por la fuerza a Babilonia, otros —y ciertamente no pocos— abandonaron voluntariamente el suelo patrio para buscar seguridad en otras partes. Un número considerable se encaminó a Egipto. Tenemos noticias de una partida que huyó allá después del asesinato de Godolías, llevándose a Jeremías consigo (Jr. caps. 42 ss.), y probablemente no fue el primer caso. Es verosímil, en efecto, que muchos judíos hubieran encontrado refugio en Egipto, o que se hubieran establecido allí como mercenarios o de otra manera, durante los calamitosos últimos días de Judá; podemos suponer que cuando la nación sucumbió, creció la marea de refugiados. Los compañeros de Jeremías se establecieron en Tafnes (Dafne) (Jr. 43, 7), justamente en la frontera, mientras que otros grupos se encontraban en diversas ciudades del bajo Egipto (Jr. 44, 1). Probablemente sus descendientes permanecieron allí todo el período persa (cf. Is. 19, 18 ss.), para unirse más tarde con aquella ola de inmigrantes que hizo de Egipto en los días de los Tolomeos un centro mundial de judíos. Pero de su suerte en este intermedio no sabemos nada.

Especial interés tiene la colonia militar judía que existió durante el siglo quinto en Elefantina, en la primera catarata del Nilo. Puesto que por sus mismos testimonios sabemos que estaba allí cuando los persas conquistaron Egipto el 525 (12), debió haber sido establecida por uno de los faraones de la Dinastía XXVI, probablemente por Apries (588-569) (13). Ignoramos por completo si esta gente llegó a Egipto antes o después del 587 (14). El hecho de que se llamen a sí mismos «judíos» prueba que su origen no era samaritano. La naturaleza de su culto sincretista, del que hablaremos más adelante,

(12) Cf. Pritchars, ANET, p. 492, para los textos más importantes. ¿Se refiere Is. 49, 12 («Sinim») a Syene-Aswán? (cf. Ez. 29, 10; 30, 6). Y si es así, ¿estaban ya allí los judíos en ca. 540?

(13) Cf. Albright, ARI, p. 168, y el escrito de W. Struve allí citado, que yo nunca he visto. E. G. Kraeling (BA, XV (1952), p. 65, prefiere el reinado de Amasis (569-525).

(14) Es posible que contingentes judíos ayudaran a Psammético II en su campaña de Nubia (ca. 590/89); cf. M. Greenberg, JBL, LXXVI (1957), páginas 304-309.

hace probable la teoría de que procedían de los alrededores de Betel que, después de ser desarraigada por Josías, revivió y floreció en la según mitad del siglo sexto (15).

Aunque no conocemos detalles, podemos presumir que los judíos buscaron refugio también en otras regiones, además de Egipto. Hemos dicho que muchos de ellos huyeron, ante los babilonios, a Moab, Edom y Ammón (Jr. 40, 11). Aunque algunos de ellos retornaron una vez pasada la tormenta, podemos estar seguros de que muchos no lo hicieron. Es probable que las regiones israelitas de Samaría, Galilea y Transjordania recibieran también una afluencia de fugitivos. Carecemos de información para añadir algo más (16). Aunque no existía aún una diáspora judía sobre toda la tierra, se había iniciado una tendencia que nunca desaparecería por completo. Israel había comenzado a dispersarse entre las naciones (cf. Dt. 28, 64). Nunca volvería a estar identificado con ninguna entidad política o área geográfica. Cualquiera que fuera la suerte que el futuro le tuviese reservada, nunca podría darse un retorno completo a las estructuras del pasado.

2. *El exilio y la fe de Israel.* Cuando se considera la magnitud de la calamidad que soportó, causa asombro que Israel no fuera absorbido por el torbellino de la historia del mismo modo que otras pequeñas naciones del oeste de Asia, y no perdiera para siempre su identidad como pueblo. Y si hemos de preguntarnos por qué no sucedió así, la respuesta está seguramente en su fe, la fe que dio comienzo a su existencia resultó suficiente también para esto. Sin embargo esta respuesta no se debe dar alegremente, ya que el exilio probó la fe de Israel hasta el extremo. Todo lo logrado no fue algo que sucedió automáticamente, sino sólo a base de un profundo examen de conciencia y después de un profundo reajuste (17).

a. *Naturaleza de la dificultad.* Con la caída de Jerusalén la dificultad teológica descrita en el capítulo anterior alcanzó proporciones de crisis. El dogma sobre el que se fundamentaba el Estado y el culto había recibido un golpe mortal. Como hemos dicho en repetidas ocasiones, este dogma consistía en la seguridad de la elección eterna de Sión, por parte de Yahvéh, como su asiento terreno, y sus promesas incondicionales a David de una dinastía que no tendría fin. Al amparo de este dogma, la nación descansaba segura y, rechazando las amonestaciones proféticas en contrario, como una herejía inconce-

(15) Cf. Albright, ARI, pp. 168-174. A. Vicent anticipó un punto de vista parecido.

(16) C. C. Torrey (JAOS, 73 [1953], pp. 223 ss.) cree que las colonias judías en Arabia se originaron cuando los judíos de Babilonia se trasladaron allí siguiendo las actividades de Nabonides en Teima (cf. infra).

(17) Cf. recientemente, Janssen, *op. cit.*, pp. 57-118, acerca de este punto.

bible, esperaban confiados la poderosa intervención de Yahvéh y un futuro que traería al descendiente ideal de la casa de David —quizá el próximo— bajo el cual el gobierno justo y benéfico de Yahvéh sería triunfalmente establecido y todas las promesas dinásticas serían actualizadas. Este era el destino de la historia nacional hacia el que los hombres podían mirar con confianza, sin necesidad de tener que tender la mirada más allá. Los arietes de Nabucodonosor abatieron desde luego esta teología de modo totalmente irreparable. Era una teología falsa, y los profetas que la proclamaron habían muerto (Lam. 2, 14). Nunca más podría ser mantenida en su precisa estructura antigua.

Con esto —¡no lo minimicemos!— quedaba sometido a juicio incluso el rango del Dios de Israel. La fe de Israel había sido, en todos sus períodos, siempre de carácter monoteísta. Aunque sin una formulación abstracta del monoteísmo, ella, desde sus comienzos, había dado lugar a un solo Dios, y había declarado que los dioses paganos eran nonadas, «no dioses». Pero cuando el Estado y la teología nacional sucumbieron bajo los asaltos de un poder pagano... ¿qué pensaba entonces? ¿Eran, después de todo, nonadas los dioses de Babilonia? ¿No eran realmente verdaderos dioses poderosos? Así debieron razonar muchos judíos entre sí. Por eso, la tentación de abandonar por completo la fe ancestral se agudizó hasta el extremo (cf. Jr. 44, 15-19). Mientras tanto, otros, paralizados por el desastre, pero sintiendo que era, de algún modo, obra de Yahvéh, ponían en tela de juicio, con hondos gemidos, la justicia divina (Ez. 18, 2, 25; Lam. 5, 7). Aun lo más selecto del pueblo, aquellos que habían recibido la palabra profética, se hundieron en la desesperación, temerosos de que hubiera sido cometido el pecado mortal y de que Yahvéh, en su ira, hubiera desheredado a Israel y hubiera cancelado su destino como pueblo suyo (p. e., Is. 63, 19; Ez. 33, 10; 37, 11). A través del llanto suplicaban misericordia, pero no acertaban a ver ningún fin a sus sufrimientos (p. e., sal. 74, 9 ss.; Lam. 2, 9).

Existía el riesgo de una pérdida total de la fe. Esto se agravó cuando los judíos, arrancados de su suelo patrio, trabaron un primer contacto, la mayoría de ellos por primera vez, con los grandes centros de cultura del mundo. Jerusalén, que en sus mentes aldeanas era el único centro del universo de Yahvéh, debía parecerles, por comparación, realmente pobre y atrasada. Rodeados de una riqueza y un poder insólitos, con los magníficos templos de los dioses paganos a la vista, debió ocurrírseles a muchos de ellos la idea de si Yahvéh, Dios protector de un pequeño Estado que parecía incapaz de defender, era realmente, después de todo, el supremo y único Dios. La gravedad de la tentación de apostasía es atestiguada por las grandes polémicas de Is. caps. 40 al 48, que de otra forma no hubieran sido necesarias. La fe de Israel tenía sometida a prueba su propia existencia. Obvia-

mente, no podía continuar como culto nacional, adhiriéndose a un *status quo ante* como si nada hubiera sucedido. Tenía que aclarar su posición frente a las grandes naciones y sus dioses, frente a la tragegedia nacional y su significado, o perecer (17 a).

b. *Tenacidad de la fe de Israel.* Aunque la prueba fue dura, la fe de Israel la afrontó con éxito, mostrando una tenacidad y vitalidad asombrosas. Ya antes de que el problema se presentase, le habían dado de antemano los verdaderos profetas que estuvieron presentes en la catástrofe, especialmente Jeremías y Ezequiel, una solución fundamentalmente apropiada para ofrecer una explicación teológica del desastre nacional y para mantener viva alguna chispa de esperanza para el futuro. Lo hemos indicado ya en el capítulo precedente. Por el hecho de haberla anunciado incesantemente como justo castigo de Dios por el pecado de la nación, dieron estos profetas una explicación coherente de la tragedia, que permitió considerarla no como la contradicción, sino como la reivindicación de la fe histórica de Israel. Por otra parte, aunque su afirmación demolió la falsa esperanza, proveyó a los hombres de una esperanza nueva, a la que poder adherirse, del triunfo final de los proyectos redentores de Yahvéh. El exilio podía ser considerado como un castigo merecido y como una purificación que preparaba a Israel para un futuro nuevo. Con estas palabras, y con la seguridad dada al pueblo de que Yahvéh no estaba lejos de ellos ni siquiera en el país de su destierro, prepararon los profetas el camino para la formación de una nueva comunidad.

Y, en efecto, comenzó a aparecer una nueva comunidad, aunque los detalles son casi por entero oscuros. No existió ya más una comunidad cúltico-nacional, sino una comunidad caracterizada por su adhesión a la tradición y a la ley. Se comprende la elevada importancia de la ley entre los exiliados puesto que ahora, habiendo perecido el Estado y el culto, apenas había otra cosa que los distinguiera como judíos. Además, dado que los profetas habían explicado la calamidad como un castigo por el quebrantamiento de la ley de la alianza, apenas hace falta decir que los hombres sinceros dedicaron una atención más fervorosa a este concepto imperativo de su religión. El sábado y la circuncisión en especial, aunque instituciones antiguas, comenzaron a cobrar importancia inigualada hasta entonces. La estricta observancia del primero se fue imponiendo poco a poco como la señal de un judío fiel. En varios pasajes, de fechas exílicas o inmediatamente posteriores, aparece el sábado como la prueba crucial de obediencia a la alianza (p. e., Jr. 17, 19-27;

(17a) Aunque la fecha del libro de Job es incierta, pudiera pertenecer a este contexto (cf. S. Terrien, IB, **III** [1954], pp. 884-891). Si es así, el tremendo **problema** provocado por la caída de la nación ocupaba el primer plano en **la mente del autor (así G. E. Mendenhall** en un artículo no publicado).

Is. 56, 1-8; 58, 13 ss.), «señal» perpetua, instituida en la creación (Gn. 2, 2 ss.), de que Israel es Israel (Ex. 31, 12-17; Ez. 20, 12). La circuncisión, que había sido practicada por los antiguos vecinos de Israel (excepto los filisteos), pero no, al parecer, por los babilonios, vino a ser también un signo de la alianza (Gn. 17, 11) y el distintivo de un judío. Es muy comprensible, también, que en los judíos, que vivían en un país «impuro», y no en último lugar entre los discípulos de Ezequiel, se descubra una gran preocupación por el problema de la pureza ritual (p. e., Ez. 4, 12-15; 22, 26; cap. 44 ss.) (18). Estas cosas nos pueden parecer a nosotros periféricas, pero para los judíos exiliados fueron los medios de confesar su fe, habiendo desaparecido los símbolos visibles de esta fe.

Durante el exilio, aunque no podemos decir con precisión cómo o dónde, fueron celosamente preservados los recuerdos y tradiciones del pasado que, poniendo a la vista una recopilación de los favores pasados de Yahvéh hacia su pueblo, y sosteniendo al mismo tiempo una ardiente esperanza para el futuro, *fueron la vida de* la comunidad. El cuerpo histórico deuteronómico (Josué a II R), compuesto probablemente poco antes de la caída de la nación, fue reeditado, ampliado (cf. II R 25, 27-30) y adaptado a la situación de los exiliados (19). También los anuncios de los profetas, confirmados ahora por los acontecimientos, fueron conservados, oralmente y por escrito, y en muchos casos provistos de «notas al pie», a modo de explicaciones o ampliaciones, de fecha posterior (20). Aunque ignoramos por completo los detalles, se llevó adelante el proceso de colección que dio como resultado los libros proféticos tal como nosotros los conocemos. Las leyes cúlticas que forman el núcleo del llamado código sacerdotal, y que reflejan las prácticas del templo de Jerusalén, fueron también coleccionadas y codificadas en una estructura definitiva hacia esta época, un paso necesario ahora que el culto, con sus prácticas con-

(18) Esta misma preocupación refleja el código de santidad (Lv. caps. 17 al 26). Este documento, que contiene material antiguo, fue compuesto, probablemente, hacia finales del Estado judío; pero fue tratado con todo mimo durante el exilio, especialmente en los círculos que habían producido el P.

(19) Cf. supra, cap. 8, p. 340. No es seguro si la edición exílica fue llevada a cabo en Babilonia, como parece probable, o en Palestina. La gran riqueza de material de las fuentes (historias, memorias, etc.), que el autor tuvo a disposición, se compaginan difícilmente con una época tardía (así M. Noth, *Ueberlieferungsgeschkhtliche Studien* I [Halle, Niemeyer, 1943], p. 110), sino que más bien arguyen que la obra *original* fue compuesta en Jerusalén y antes del 587; no es muy verosímil que sobrevivieran recuerdos de esta índole.

(20) Nótese, por ejemplo, la manera cómo es empleado en Is. 13, 1 a 14, 23 un material más antiguo dentro de un oráculo de condenación contra Babilonia; o cómo en Jr. cap. 30 ss., se ha ampliado su material jeremiano en un estilo deuteroisaiano. Pero esta característica, que puede notarse en la mayor parte de los libros proféticos preexílicos, no debe ser exagerada. Para el papel desempeñado por la tradición oral en la transmisión de los libros proféticos, cf. las obras citadas *en* cap. 6, ñola 90, supra.

troladas por costumbres y precedentes, había desaparecido. Fue compuesta también la narración sacerdotal del Pentateuco (P), probablemente durante el siglo sexto, y quizá en el exilio (21). Se nos da en ella una historia teológica del mundo, comenzando por la creación y culminando en los mandamientos dados en el Sinaí, que son presentados como un modelo eternamente válido, no sólo para el pasado sino también para todo el tiempo futuro. De este modo, la comunidad, así adherida a su pasado, se preparaba a sí misma para el futuro.

c. *La esperanza de la restauración.* El futuro que los exiliados esperaban era el de una eventual restauración en la patria. Esta esperanza no murió nunca. Aunque indudablemente algunos se resignaron pronto a la vida de Babilonia, el núcleo sólido de la comunidad exílica rehusó aceptar la situación como definitiva. Esto sucedió, en parte, sin duda, debido a que los exiliados sintieron que su estado era provisional, un internamiento más que un verdadero asentamiento. Fue también debido a que sus profetas, a pesar de todas sus amenazas contra la nación, habían continuado, no obstante, asegurándoles que el propósito de Yahvéh era la restauración definitiva de su pueblo, y precisamente en la tierra prometida (p. e. Ez. cap. 37). Por tanto sólo ellos podían considerar el exilio como un intermedio. Es verdad que después de los disturbios de 595/4, arriba mencionados, no tenemos noticia de ninguna otra sedición abierta por parte de los exiliados, a no ser que la prisión de Joaquín fuera ocasionada por una de ellas. Pero esto no significó resignación. Por el contrario, este pueblo se sintió como residente en tierra extranjera. Estaba lleno de un odio amargo contra los que le habían llevado a ella, y un anhelo nostálgico por la lejana Sión (p. e. sal. 137). Esperó ardientemente el juicio de Yahvéh sobre la orgullosa Babilonia y su consiguiente liberación (p. e. Is. 13, 1-14, 23). Las ruinas de la Ciudad Santa afligían sus corazones; confesando sus pecados (I R 8, 46-53), suplicaban restauración (Is. 63, 7-64, 12) y la intervención de Yahvéh como en los días del éxodo.

No podemos decir en que términos precisos concebía el exiliado normal la restauración. La mayoría no deseaba, probablemente, más que el restablecimiento de la nación según la antigua estructura. La teología davídica estaba lejos de morir (cf. Ez. 34, 23 s.; 37, 24-28); y al ser liberado Joaquín de la cárcel por el hijo de Nabucodonosor (II R 25, 27-30) pudieron revivir las esperanzas de que

(21) No nos interesa aquí la cuestión de si P incluía las leyes cúlticas que se acaban de mencionar, o solamente partes narrativas (así, M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichta des Pentateuchs* [Stuttgart, W. Kohlhammer, 1948], pp. 7-19). Pero ninguno de estos materiales parece haber sido compuesto mucho después del exilio: cf. Albright, FSAC, pp. 252-254, 345 ss. Acerca de P., también G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT) LV 13 (1934).

sería repuesto en su trono. Pero, si así lo pensaron, nada de ello sucedió. Otros, mientras tanto, como lo da a entender la *civitas Dei* de Ezequiel, caps. 40 al 48, estaban forjando grandiosos planes de reconstrucción nacional, no según el diseño del desaparecido estado davídico, sino siguiendo una adaptación ideal de la antigua estructura de la liga tribal (22). Estos soñaban con una teocracia presidida por un sacerdote sadoquita, en la que al príncipe secular (cap. 45 y s.) se le asignaba un papel enteramente subordinado, sobre todo como mantenedor del culto. Todo lo ritualmente impuro y extranjero había de ser excluido con rigor (44-4-31). Su centro sería el Templo restaurado, al cual volvería la presencia de Yahvéh, para entronizarse por siempre (43, 1-7). Era un programa utópico (nótese la artificial distribución de las tribus, al oeste de Palestina solamente (47, 13-48, 29), que respondía poco a la realidad. Esto no obstante, modeló poderosamente el futuro. Hacia esta nueva Jerusalén, que sólo existía en la fe, se volvieron los ojos de muchos judíos exiliados.

3. *Los últimos días del imperio babilónico.* Indudablemente, las esperanzas revivieron con la extrema inestabilidad del imperio babilónico. En realidad, fue un imperio de vida corta. Había sido creado por Nabucodonosor y su padre, y la muerte de Nabucodonosor, veinticinco años después de la caída de Jerusalén, señaló el principio del fin.

a. *Los últimos años de Nabucodonosor* (v 562). Nabucodonosor fue capaz, por sí mismo, de mantener intacto el imperio y aun de extenderlo. Su rival externo más peligroso fue Ciajares, rey de Media, que, como se recordará, había sido aliado de Babilonia en la destrucción de Asiria. Mientras los babilonios estaban ocupados en anexionarse los territosios en otro tiempo asirios de Mesopotamia, Siria y Palestina, Ciajares construyó un Estado compacto, cuya capital era Ecbátana. Después de someter algunos pueblos indo-arios del Irán, se lanzó hacia el oeste, a través de Armenia, hasta el este de Asia menor, donde chocó con Alyattes, rey de Lidia. En el 585 Nabucodonosor, deseando mantener en equilibrio la balanza del poder intervino para fijar la frontera medo-lidia en el río Halys. Mientras tanto, mantuvo sus propias fronteras e incluso, un poco más tarde, extendió sus conquistas hasta Cilicia (23).

(22) Cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentetauch,* pp. 55-57 (cf. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957], pp. 90-93). Yo diría que lo básico de Ez. es caps. 40 al 48, con ampliaciones; cf. G. Fohrer *Ezechiel* (HAT, 1955), pp. 219 ss. La sección es ciertamente exílica. La descripción de la puerta del Templo de Salomón (cap. 40), cuando menos, presupone un autor que recuerda el Templo preexílico; cf. las referencias a C. H. Howie en el cap. 8, nota 75, supra.

(23) Cilicia era todavía independiente en el 585, pero fue tomada por Nabucodonosor probablemente antes del 570. Cf. Albright, BASOR, 120 (1950), pp. 22-25; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings* (625-556 *B. C. (in the British Museum* (Londres, The Bristish Museum, 1956), pp. 39 ss.

Después de destruir Jerusalén, Nabucodonosor hizo campañas por el oeste, donde seguía reinando la inquietud, instigada sin duda por Apries (Jofra), faraón de Egipto (588-569). Se conocen pocos detalles. En el 585 fue sitiada Tiro. Pero aunque Ezequiel cantó la destrucción de la ciudad (Ez. caps. 26 al 28), y Nabucodonosor la bloqueó durante trece años, Tiro, segura en sus islas fortificadas, le hizo frente (Ez. 29, 17-20); y aunque obligada a reconocer la soberanía de Babilonia, permaneció como Estado semi-independiente. En el 582 (Jr. 52, 30), el ejército babilonio estaba de nuevo en Judá y tuvo lugar una tercera deportación de judíos. Josefo (Ant. X, IX, 7) coloca en este año una campaña por Clesiria, Moab y Ammón y esta puede ser la campaña del Líbano mencionada en una inscripción sin fecha de Nabucodonosor (24). Pero no es seguro.

Aunque tanto Jeremías (43, 8-13; 46, 13-26) como Ezequiel (caps. 29 al 32) esperaban que Nabucodonosor emprendería la invasión de Egipto, él demoró por el momento el amago del golpe, considerándolo acaso demasiado arriesgado. Pero tenía la idea en la cabeza. En el 570, habiendo sufrido Apries una derrota a manos de los griegos de Cirene, tuvo que hacer frente a una rebelión de su ejército, capitaneada por un tal Amasis. En el curso de la subsiguiente batalla, Apries perdió la vida y Amasis se proclamó rey. En el 568, Nabucodnosor, aprovechándose de la confusión, invadió Egipto. Dado que la inscripción que nos lo narra es sólo un fragmento, no conocemos los detalles (25). La inscripción de Nabucodonosor era, según parece, no la conquista, sino una expedición de castigo para prevenir a Egipto de ulteriores intromisiones en Asia. Si fue así, tuvo éxito; en los años siguientes Egipto y Babilonia mantuvieron relaciones amistosas durante todo el tiempo que esta última perduró.

b. *Los sucesores de Nabucodonosor.* Con la muerte de Nabucodonosor, el poder de Babilonia declinó rápidamente. Faltaba la estabilidad interna. En el espacio de siete años el poder cambió de manos tres veces. A Amel-marduk, hijo de Nabucodonosor (562-560) (25a), el Evil-merodak que libertó de la prisión a Joaquín (II R 25, 27-30), le sucedió, a los dos años, con toda probabilidad mediante la violencia, su cuñado Nergal-sar-usur (Neriglissar), probablemente el Nergal-saréser que aparece como oficial babilonio en Jr. 39, 3, 13. Aunque

(24) Pritchard, ANET, p. 307. Dado que Josefo asegura que en esta campaña Nabucodonosor invadió Egipto, mató al faraón y llevó a los judíos de allí a Babilonia (equivocándose en todo), caben vacilaciones acerca de la veracidad do su relato.

(25) Pritchard, ANET, p. 308. Cf. F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Agyptens von* 7. *bis zum* 4. *Jahrhundert vor der ^eitwende* (Berlín, Akademie-Verlag, 1953), pp. 29-31.

(25a) Para la cronología de este período, y de los siguientes, cf. R. A. Parker y VV. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology,* 625 *B. C. - A. D.* 75 (Brown Univcisily IVess, 1936).

Neriglissar (560-556) era bastante enérgico —en 557/6 salió a campaña hasta el oeste de Cilicia (Pirindu) para vengar un ataque contra el protectorado babilonio en la región oriental de este país (Hume) (26)— murió al cabo de cuatro años, dejando un hijo menor de edad, Labasi-Marduk, en el trono. Este último fue rápidamente desplazado por Nabu-na'id (Nabonides), descendiente de una familia noble de estirpe aramea de Jarán, que se apoderó del trono.

Nabonides (556-539) tuvo, según parece, el apoyo de los elementos disidentes de Babilonia, quizá principalmente el de aquellos que se resentían del enorme poder, tanto económico como espiritual, de los sacerdotes de Marduk. Pero no era el hombre para aquella ocasión. Devoto del dios luna Sin, y de estirpe sacerdotal (27), favoreció el culto de su dios, reconstruyendo su templo en Jarán (destruido en el 610). Con un celo típico de anticuario, excavó emplazamientos de templos en Babilonia, hizo que sus sabios descifraran inscripciones antiguas y revivió numerosos ritos hacía tiempos olvidados. Sus innovaciones le ganaron la enemistad de muchos, particularmente de los sacerdotes de Marduk, que le consideraron como un impío (28). Después de sus primeras campañas en Cilicia (554) (29) y en Siria (533), probablemente para reprimir revueltas (30), Nabonides, por razones que permanecen oscuras (31), cambió su residencia al oasis de Teima, en el desierto de Arabia, al sudeste de Edom. Allí permaneció durante unos ochos años (ca. 552-545), dejando los negocios de Babilonia en manos de su hijo Bel-sar-usur (Baltasar). Escándalo de los escándalos, el festival de año nuevo, cumbre del culto anual babilonio, fue omitido —cosa poco menos que sacrilega para la gente piadosa. Parece que Babilonia estaba dividida contra sí misma y hervía en descontentos— fruta madura para la cosecha.

c. *La carrera triunfal de Ciro.* Coincidiendo con esta coyuntura apareció una nueva amenaza externa, con la que la débil Babilonia comenzaba a no poder rivalizar. Como ya hemos dicho, el enemigo más peligroso de Babilonia durante todo este período había sido el

(26) Cf. Wiseman ,*op. cit.,* pp. 37-42, 75-77; también Albright, BASOR, 143 (1956), pp. 32 ss.

(27) Aunque la idea de que su madre era sacerdotisa suprema de Sin (cf. E. Dhorme, «La mere de Nabonide» *[Recueil Edouard Dhorme;* París Imprimerie Nationale, 1951, pp. 325-350]), ha sido vigorosamente combatida (p. e., J. Lewy, HUCA, XIX (1954/6), pp. 405-489), parece ser exacta.

(28) Para los textos relacionados con Nabonides, cf. Pritchard, ANET, pp. 305 ss., 309-315.

(29) Pritchard, ANET, p. 305; Albright, BASOR, 120 (1950), pp. 22-25.

(30) No se puede asegurar si Betel fue destruida el 553 o más tarde (539/8?); cf. Albright, ARI, pp. 172 ss.

(31) Es posible que estas razones fueran, ante todo, comerciales: así, p. e., Albright, BASOR, 82 (1941), p. 14; C. C. Torrey, JAOS, 73 (1953), pp. 223 ss. Para más literatura, cf. Pritchard, ANET, p. 306, nota 5; también Lewy, *op. cit.,* quien cree que las razones fundamentales fueron religiosas.

Estado medo, cuyo rey era ahora Astiages (585-550), hijo de Ciajares. Dado que los medos eran una amenaza abierta para su territorio, podemos imaginar que Nabonides se alegró cuando estalló una revuelta en aquel imperio. El jefe de esta revuelta era Ciro el persa, rey vasallo de Ansan, en el sur de Irán, perteneciente a una dinastía (los aqueménidas) emparentada con los reyes medos. Con el deseo de debilitar a los medos, Nabonides ayudó a Ciro. Pero tuvo que lamentarlo. Hacia el 550, Ciro había conquistado Ecbátana, destronado a Astiages y anexionado el vasto imperio medo. Apenas concluido esto, emprendió una serie de brillantes campañas que sembraron el terror por todas partes. Nabonides, temiendo ahora a Ciro más que les había temido a los medos, formó con Amasis, faraón de Egipto (569-525), y Creso, rey de Lidia (ca. 560-546), una alianza defensiva contra él. Pero todo fue inútil. En el 547/6 Ciro marchó contra Lidia. Según parece, atravesó rápidamente la alta Mesopotamia, apartando esta región, y probablemente el norte de Siria y Cilicia, del control babilonio (32). Después, cruzando el Halys en el rigor del invierno, atacó por sorpresa a Sardes, capital de Lidia, la conquistó e incorporó Lidia a su imperio. Con la mayor parte de Asia menor, hasta el mar Egeo, bajo el control de Ciro, la alianza defensiva con Egipto se desplomó y Babilonia se encontró sola.

Babilonia tuvo aún unos años de respiro. Las actividades de Ciro en los próximos primeros años, no son muy claras. Pero parece que los empleó en ensanchar sus dominios hasta el este (33), atravesando en sus campañas Hircania y Partia, hasta el interior de lo que hoy día es Afganistán, y llegando, a través de las estepas más allá del Oxus, hasta el Yaxartes. Con unos pocos golpes rápidos había creado un gigantesco imperio, mucho más extenso que ningún otro hasta entonces conocido. Mientras tanto, debía ser evidente para todos, incluso para los mismos babilonios, que Babilonia estaba perdida. Ciro podría tomarla en cualquier momento, el único interrogante era el cuándo. Como veremos, este momento no se hizo esperar mucho tiempo.

4. *En vísperas de la liberación: reinterpretación profética de la fe de Israel.* Estos sucesos despertaron, indudablemente, una vivísima excitación en los corazones judíos y removió latentes esperanzas de liberación. Sin embargo, por este mismo tiempo se dio una reinterpretación más profunda de la fe de Israel, que se estaba haciendo urgentemente necesaria. Los acontecimientos mundiales se desarrollaban a una escala más amplia que nunca; el tiempo de las pequeñas naciones —y de los pequeños dioses— había pasado. Muchos de los

(32) Pritchard, ANET, p. 306; cf. Wiseman, *op. cit.*, p. 42.
(33) Cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (University of Chicago Press, 1948), pp. 45-49; R. Ghirshman, *han* (Penguien Books, Inc., 1954), página 131.

judíos fueron llevados a preguntarse inconscientemente qué papel podría desempeñar Yahvéh, dios patrono de un pueblo desarraigado, en esta colisión de imperios. ¿Poseía realmente el control de los sucesos, guiándolos a un término triunfal, como se pretendía? ¿Podía ser explicada la historia pasada de Israel y los sufrimientos presentes a la luz de este proyecto soberano? ¿Tenía él realmente poder para vindicar a su pueblo? Aunque estas preguntas no estaban planteadas en términos filosóficos, se hallaban implícitas en la situación y no podían ser ignoradas. Así, cuando los horizontes se ampliaron, la fe exigió una formulación nueva más audaz, más universal, si quería mantenerse a la altura adecuada.

Providencialmente, justo antes de que estallase la tormenta en Babilonia, se había levantado entre los exiliados la voz de otro gran profeta, el más grande de todos bajo muchos aspectos. Puesto que su nombre es desconocido, y dado que sus profetas se encuentran en los últimos capítulos del libro de Isaías, se le llama convencionalmente Deuteroisaías (34). El fue quien dio la necesaria adaptación a la fe de Israel.

a. Y*ahvéh, el único Dios, Soberano Señor de la historia.* El mensaje del Deuteroisaías fue, en su sentido más inmediato, mensaje de consuelo para su pueblo abatido. El había oído (40, 1-11) heraldos celestiales que anunciaban la decisión de Yahvéh de aceptar la penitencia de Israel, y que Yahvéh reuniría pronto a su rebaño, con poder e infinita ternura, para conducirlo a su tierra. En toda la profecía domina el pensamiento de que Dios viene a redimir a su pueblo. Pero aunque directamente provocada por la carrera meteórica de Ciro y el inminente colapso de Babilonia, esta esperanza se fundamentaba no en un cambio feliz de acontecimientos, sino en la concepción que el profeta tenía del Dios de Israel. El fue, realmente, quien dio al monoteísmo siempre implícito en la fe de Israel, su expresión más clara y consistente. El presentó a Yahvéh como un Dios de incomparable poder: creador de todas las cosas sin ayuda de intermediario, Señor de los ejércitos celestes y de las fuerzas de la naturaleza, ningún poder terreno podía competir con él, y ninguna especie de imagen podía representarle (40, 12-26). Satirizó con salvaje ironía a los dioses paganos (44, 12-20), llamándoles trozos de madera y metal (40, 19 ss.; 46, 5-7), que no podían intervenir en la historia

(34) Pueden ser considrados con toda seguridad como pertenecientes a este profeta Is. caps. 40 al 55, que datan de inmediatamente antes y durante la caída do Babilonia (539). Aunque también es posible que sean suyas algunas partes lie los caps. 56 al 66, estos capítulos, tal como hoy están, son, en su mayor parte, posteriores a la vuelta, y los estudiaremos más adelante. Los capítulos 34 y 35 pertenecen también al Deuteroisaías o a un discípulo inmediato: cf. C. C. Torrey, •*Ihr. Sccond Isaiah* (Charles Scribner's Sons, 1928), pp. 122-126; 279-301; también U. B. Y. Seolt, AS'JL, LII (1935/6), pp. 178-191; A. T. Olmstead, *ibid.*, Lili (1936/7), pp. 251-253; Marvin Pope, JBL, LXXI (1952), pp. 235-243.

porque no *eran* nada (41, 21-24). Yahvéh es el primero y el último, el único Dios al lado del cual no existen otros (44, 6; 45, 18, 22; 46, 9).

Proclamando una teología así, pudo el profeta asegurar a su pueblo que Yahvéh poseía el control absoluto de la historia. Con poderoso dramatismo imagina las sesiones celestiales ante las que son emplazados los dioses de las naciones para que se presenten a dar alguna prueba de intervención en la historia, demostrando así una capacidad para guiar los acontecimientos que pudiera fundamentar sus pretensiones a ser dioses (41, 1-4; 43, 9). Pero no lo pueden hacer, sino que se quedan temblando delante de Ciro, cuyo advenimiento no pudieron predecir ni prevenir (41, 21-24, 28 ss.). Su total inutilidad manifiesta que no son, en modo alguno, dioses. Yahvéh, por el contrario, es el creador del universo, escenario de la historia, y soberano Señor de todo lo que en él sucede (45, 11-13, 18; 48, 12-16). Tuvo un proyecto desde antiguo y llamó a Abraham y a Jacob para servirle (41, 8-10; 51, 1-3); de este propósito, que prueba que él es Dios, es testigo su pueblo (43, 8-13; 44, 6-8). Como otros profetas, el Deuteroisaías interpretó el exilio como un justo castigo de Yahvéh por el pecado de Israel (42, 24 ss.; 48, 17-19); pero ello no implicaba el abandono de su propósito (lo cual sería una inconcebible deshonra de su nombre), ya que su intención era salvar a Israel después de haberle purificado (48, 9-11). El Deuteroisaías fue lo suficientemente audaz para proclamar a Ciro como el instrumento inconsciente del propósito de Yahvéh, a quien Yahvéh había llamado y a quien emplearía para el restablecimiento de Sión (44, 24-45, 7; 41, 25 ss.; 46, 8-11). El profeta daba así una explicación a las vicisitudes de la historia del mundo interpretando toda la marcha del imperio desde los postulados de la fe histórica de Israel: todo ocurría según el propósito y por medio del poder de Yahvéh, que era el único Dios. El instó a Israel a confiar en este Dios todopoderoso y salvador (40, 27-31; 51, 1-6).

b. *El futuro de Yahvéh: triunfo universal de su gobierno.* Aunque el Deuteroisaías esperaba que Ciro llevaría a cabo la restauración de los judíos, elevó esta esperanza muy por encima de la idea popular de un simple retorno físico a Palestina y un resurgimiento del Estado davídico. Más bien, él esperaba nada menos que una repetición de de los sucesos del éxodo, la reconstitución de Israel y el establecimiento del gobierno real de Yahvéh en el mundo. Una y otra vez declaró que una «cosa nueva» estaba para venir (42, 9; 43, 19; 48, 6-8) que Yahvéh estaba impaciente por sacar a la luz (42, 14 ss.). Este acontecimiento decisivo es descrito repetidas veces como un camino real a través del desierto con agua fluyente y abundante (40, 3-5; 41, 18 ss.; 42, 16; 49, 9-11; 55, 12 ss.; cap. 35). Las imágenes están tomadas de la tradición del éxodo. Lo mismo que otros profetas que le prece-

dieron (p. e. Os. 2, 14-20; Is. 10, 24-27; Jr. 31, 2-6; Ez. 20, 33-38), el Deuteroisaías interpretó las aflicciones de su pueblo como una rememoración de la esclavitud egipcia y de la marcha por el desierto. Describió por tanto la liberación que estaba para venir como un nuevo éxodo (43, 16-21; 48, 20 ss.; 52, 11 ss.), a manera de una renovación en escala más vasta de los sucesos constitutivos de la historia de Israel. Llegó a considerarlo, realmente, como la culminación de la actividad creadora y redentora de Yahvéh que enlazaba no ya con el éxodo, sino con la misma creación (51, 9-11). Lo que se esperaba no era, evidentemente, una mera rehabilitación del orden antiguo, sino el decisivo punto cardinal de la historia tras del cual estaba el triunfo final del gobierno de Yahvéh.

Se dio gran importancia, por tanto, al restablecimiento por parte de Yahvéh de la alianza con Israel y las promesas consiguientes. El profeta no sugirió, desde luego, que Israel fuera digno de esto. Más bien, del mismo modo que Yahvéh en otro tiempo había sacado de Egipto un pueblo indigno, así ahora llamaría de su nueva esclavitud a un pueblo ciego, sordo y sobre toda medida contumaz (42, 18-21; 48, 1-11) y le concedería su alianza eterna de paz (54, 9 ss.). El Deuteroisaías no llamó a esto, como había hecho Jeremías, una nueva alianza, ya que insistió en que la unión entre Israel y Yahvéh nunca había sido rota (50, 1); el exilio no había sido un «divorcio», sino solamente un desvío momentáneo, del que Yahvéh en su eterna misericordia haría retornar a su pueblo errante (54, 1-10), dándole las promesas abrahámicas de una descendencia increíblemente numerosa (49, 20 ss.; 54, 1-3). El elemento de promesa inherente a la fe de Israel recibía así una clara confirmación. Pero no se trataría de una mera repetición de las antiguas esperanzas populares ligadas a la disnatía y al Estado. Aunque la «cosa nueva» estaba a punto de alcanzarse, y de cumplirse los anhelos referentes a la dinastía davídica (55, 3-5), el rey davídico desempeñaba un papel insignificante, o nulo. Al igual que en la antigua alianza de Israel, Yahvéh es el rey; su agente terreno es el pagano Ciro, que es sólo instrumento inconsciente (35). Yahvéh guiaría personalmente su rebaño a través del desierto hasta Sión (40, 1-11), para establecer allí su gobierno real (51, 17-52 12) sobre un nuevo y «carismático» Israel, que ha recibido su espíritu y que le reconoce con orgullo (44, 1-5).

Aún más, el profeta declaró que el gobierno de Yahvéh había de ser universal, extendiéndose no sólo sobre los judíos, sino también sobre los gentiles. Es verdad que con su fuerte sentido de la elección de Israel, no pudo dudar, y no dudó, del lugar peculiar y preeminente de Israel en la economía divina. Pero él tendía la vista hacia el tiempo

(35) Una sugerencia que los oyentes del profeta hallaron extraña: cf. Is. *l.», **9-13** donde el profeta clama contra los que hacían cuestión de estas palabras. (!!'. **los** comentarios; recientemente, J. Muilenburg, IB, V (1956), pp. 526-528.

en que todas las naciones reconocerían a Yahvéh como Dios (49, 6). Esperaba que las naciones viesen en el presente cambio de la historia una muestra patente del poder de Yahvéh, y que después, levantándose entre las ruinas de su fe pagana, comprobarían la falsedad de la idolatría y se volverían al único Dios que puede salvar (45, 14-25). El profeta esperó que insluso Ciro reconocería la mano de Yahvéh en su triunfo y que le confesaría como el verdadero Dios (45, 1-7). Con el Deuteroisaías, la exigencia universal implícita en el monoteísmo, insinuada mucho antes por las predicaciones proféticas (Gn. 12, 1-3; 18, 18; Am. 9, 7) y vislumbrada con mayor claridad en la historia deuteronómica (I R 8, 41-43), se hizo explícita: Yahvéh quiere reinar sobre toda la tierra, y los extranjeros son invitados a aceptar este gobierno. Dentro del gran torrente de la fe de Israel desembocó una corriente clara y fresca; aunque no puede decirse que se mezclara en amplia medida, nunca sería ya excluida. Habría siempre, como veremos, israelitas que dieran a los gentiles obedientes la bienvenida a la congregación de la fe y se negarían a interpretar su religión en términos mezquinos y exclusivamente nacionalistas. La fe de Israel, su idea de Dios y el concepto de su propio destino histórico, habían recibido las dimensiones universales que le correspondían.

c. *Misión y destino de Israel: el siervo de Yahvéh.* Lo más profundo, sin embargo, queda aún por decir. Si el Deuteroisaías dio a la nota de promesa inherente a la fe de Israel una perspectiva universal, también le dio la nota de obligatoriedad. Declaró que Israel, en su existencia, había sido propiamente un testimonio del propósito de Yahvéh en la historia y también, de este modo, de que Yahvéh era el único Dios verdadero (43, 8-13). Su papel no era, por tanto, pasivo, sino que entrañaba inmensa responsabilidad. No solamente no debía adorar a ningún otro Dios fuera de Yahvéh, y debía ser fiel en cumplir la ley de la alianza, sino que tenía también un destino y una obligación positiva en el programa divino. Si Yahvéh es el gran actor de los acontecimientos, y si Ciro es su agente político, el verdadero instrumento de su propósito es su siervo Israel. En la figura del siervo de Yahvéh, el profeta dio al destino y al presente sufrimiento de Israel su más profunda interpretación.

Ningún concepto hay en todo el Antiguo Testamento más extraño, más inabarcable y más patéticamente profundo que éste. Su interpretación ha provocado numerosos desacuerdos. Aquí no nos es posible una adecuada discusión (36). El siervo de Yahvéh aparece

(36) Solamente la enumeración de la bibliografía exigiría muchas páginas. Ver las obras ya clásicas de C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero Isaiah* (Oxford, Clarcndon Press, 1956[a]), donde prácticamente se examina todo cuanto se ha dicho sobre este asunto. Véase también la breve pero excelente discusión d<- H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (Londres, Lutterworth l'ress, 1952), pp. 3-57.

repetidamente a lo largo de la profecía y está siempre identificado con Israel, fuera de los llamados «poemas del siervo» (37), en los cuales resulta difícil la identificación. En estos poemas vemos al siervo (42, 1-9) como un elegido de Yahvéh, dotado de su espíritu, cuya misión es, trabajando dulcemente pero sin desmayo, atraer a las naciones a la ley de Yahvéh. El instrumento del propósito de Yahvéh (49, 1-6), aunque al presente fracasado y desalentado, tiene todavía el destino de llevar a Israel a su Dios y de ser una luz en las tinieblas para las naciones. Obediente a su destino, confía ser justificado (50, 4-9) a pesar del tormento y de la persecución. Al siervo se le ha prometido la victoria. Sus sufrimientos, soportados inocentemente y sin queja, poseen una cualidad vicaría (52, 13-53, 12); y puesto que él entrega su vida como sacrificio propiciatorio para muchos, obtiene una numerosa descendencia y ve que por medio de sus trabajos triunfa el propósito divino.

Los orígenes de este profundo concepto fueron, desde luego, complejos y son más fáciles de conjeturar que de demostrar (38). Sin duda tuvo una buena parte la idea primitiva de eliminación del pecado de un grupo cargándolo sobre algún animal o persona que después era llevada al desierto o sacrificada. Quizás, también, la antigua noción de sociedad como una personalidad corporativa evocó el pensamiento de que, así como el pecado de un individuo traía la maldición sobre todo el grupo (p. e. Jos. cap. 7), del mismo modo se podía esperar que la justicia de un individuo justificase al grupo. Podemos estar seguros de que se hicieron largas reflexiones sobre los sufrimientos de los profetas y otros, aceptados inocentemente en servicio de Dios, así como sobre el sufrimiento nacional, que era demasiado profundo para ser explicado como un simple castigo por el pecado. Además de esto, pudieron haber intervenido conceptos tomados del medio ambiente: por ejemplo, el mito de la muerte y resurrección del dios, o el papel de los reyes orientales como representantes cúlticos de su pueblo, que en determinadas ocasiones asumían ritualmente los pecados del pueblo. Pero sean los que fueren los orígenes del concepto, ya sea que naciera de la propia inspiración

(37) Estos poemas (42, 1-4 [5-9]; 49, 1-6 [7]; 50, 4-9 [10 ss.]; 52, 13 a 53, 12), fueron aislados por primera vez por B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (HKAT, 1922). Se discuten sus límites y su relación con el resto de las profecías. Por razones que no pueden ser discutidas aquí, nosotros consideramos estos poemas como partes integrantes de todo el conjunto profético. Otros pasajes (p. e., 61, 1-3) pueden ser también, verosímilmente, retratos del siervo.

(38) Una vez más, es imposible dar una lista de la literatura más importantc. Cf. Albright, FSAC, pp. 329-333; también J. P. Hyatt, «The Sources of lhe Suffering Servant Idea» (JNES, **III** [1944], pp. 79-86). Para otros puntos de visla, ver p. e., A. Bentzen, *King and Messiah* (en la trad. inglesa, Londres, Lut-(rrworth Press, 1955); I Engnell, «The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Dcutero-Isaiah» **(BJRL,** 31 [1948], pp. 3-42).

del profeta o se encontrara en parte en el medio ambiente, la verdad es que brotó de sus labios como algo completamente sin paralelo en el mundo antiguo.

Es muy probable que haya siempre discusiones acerca del alcance total de la intención del profeta cuando nos pinta la figura del siervo. Pero es claro que él la propuso como un requerimiento a Israel. Fuera de los poemas del siervo, el siervo es siempre Israel, e incluso hay un lugar en estos poemas (49, 3) (donde la palabra «Israel» no ha de ser borrada conforme a las conveniencias de una teoría), en que la identificación es explícita. Desde luego, el siervo no es una descripción del Israel contemporáneo, o de una parte concreta de él. Por otra parte, aunque descrito siempre como un individuo, el siervo no puede ser identificado con ninguna persona histórica de los días del profeta ni de los anteriores (39). El siervo es más bien una figura que fluctúa entre individuo y grupo, ideal futuro y llamamiento presente. Una descripción del Israel llamado de Dios y también un requerimiento a todos los israelitas humildes a escuchar esta llamada y obedecerla (50, 10). Es el modelo del siervo ideal de Yahvéh —una figura cuyos rasgos son sacerdotales y reales, pero especialmente proféticos— por medio del cual Yahvéh llevará a cabo su propósito de redención de Israel y del mundo. Cuando los israelitas, lo mismo jefes que pueblo, sigan voluntariamente al siervo de Yahvéh, soportando sus padecimientos sin queja y haciéndose a sí mismos víctimas sacrificiales al servicio del propósito divino, entonces tendrá cumplimiento el triunfo prometido.

Y así sucedió que este gran profeta, que adaptó la fe de Israel a los amplios horizontes de la historia mundial, dio también la explicación más profunda de sus padecimientos. Sus palabras impidieron que los hombres se dejasen arrastrar a la desesperación por causa de sus sufrimientos, ya que él afirmó que los sufrimientos aceptados por obediencia a la vocación divina eran precisamente la senda de la esperanza. El Deuteroisaías no empleó, quizá, requerimientos misioneros en sentido moderno, ni sus palabras empujaron de hecho a Israel a un sólido esfuerzo misionero. Pero representaron siempre una oposición a todas las estrechas interpretaciones nacionalistas de la religión y, en el transcurso del tiempo, atraerían muchos prosélitos a Israel. Por otra parte, aunque Israel, en cuanto pueblo, no vio en el siervo el esquema de la redención divina, este esquema informó, no obstante, como veremos, de una manera poderosa el ideal postcxílico del hombre piadoso, que debía ser manso y humilde. Y esto ayudó a Israel a sobrevivir —el cristianismo diría que hasta la «plenitud de los tiempos», cuando el esquema del siervo de Dios encontraría pleno cumplimiento en Aquel que fue crucificado y resucitó.

(39) Se ha sugerido, entre otros, Jeremías, Joaquín, Zorobabel, Ciro, Moisés, el mismo Deuteroisaías. Véase las obras en la nota 36, para los detalles.

## B. RESTAURACIÓN DE LA COMUNIDAD JUDIA EN PALESTINA

1. *Los comienzos de la nueva era.* Cuando el Deuteroisaías hablaba, la esperanza parecía estar ya en camino de cumplirse. Babilonia cayó pronto ante Ciro, y pocos meses después, la restauración de la comunidad judía era, al menos en potencia, un hecho. Una nueva era gloriosa y un luminoso futuro de esperanza parecía alborear para Israel.

a. *La caída de Babilonia.* La caída de Babilonia se produjo rápidamente y con asombrosa facilidad. Se diría, realmente, que el Deuteroisasías no corrió una aventura al predecirla, ya que debía ser evidente para todos que Babilonia carecía de fuerza. Ya había perdido la alta Mesopotamia, al igual que la provincia de Elam (Gutium), cuyo gobernador, el general babilonio Gobrias (Gubaru) se había pasado a Ciro y había comenzado a llevar a cabo correrías preliminares contra su patria. Dentro de Babilonia había pruebas de pánico (Is. 41, 1-7; 46, 1 ss.) y de extremo descontento. Nabonides había perdido, a causa de sus innovaciones religiosas, la confianza de su pueblo que, en buena parte, estaba ansioso de deshacerse de él. Sus esfuerzos por darle cumplida satisfacción restituyendo la festividad del año nuevo (abril 539) llegaron demasiado tarde (40).

El desastre se venía encima. Los ejércitos persas se habían concentrado en la frontera y, con la llegada del verano, comenzó el ataque. La situación era desesperada. Deseando concentrar, según parece, todas sus fuerzas, tanto militares como espirituales, para la defensa de Babilonia, Nabonides llevó los dioses de las ciudades circunvecinas a la capital, decisión que contribuyó a desmoralizar a los ciudadanos, cuyos dioses se habían alejado. El encuentro decisivo tuvo lugar en Opis, junto al Tigris y fue una aplastante derrota para Babilonia. La resistencia cesó. En octubre del 539 Gobrias tomó Babilonia sin lucha. Nabonides, que había huido, fue hecho prisionero poco después. Unas semanas más tarde, el mismo Ciro entraba triunfalmente en Babilonia. Según su propia inscripción, fue recibido como un libertador por los babilonios, a quienes demostró la más alta consideración. Se podría descartar esto como propaganda si no fuera por el hecho de que tanto la Crónica de Nabonides como la llamada «narración en verso de Nabonides» nos cuentan, en gran parte, esta misma historia (41). Los babilonios estaban más que deseosos de un cambio y por otra parte la tolerancia era una

(40) Así, al parecer, el texto, muy dañado, de la Crónica de Nabonides; cf. Pritchard, ANET, p. 306.

(41) Cf. Pritchard, ANET, pp. 306, 314-316, para los textos más importantes.

característica de Ciro. Ni Babilonia ni ninguna de las ciudades circunvecinas fueron destruidas. Se ordenó a los soldados persas que respetaran los sentimientos religiosos de la población y que se guardasen de aterrorizarlos. Las condiciones opresivas fueron mejoradas. Los dioses traídos por Nabonides a la capital fueron devueltos a sus santuarios y las innovaciones reprobables del rey fueron abolidas. Continuó el culto a Marduk, en el que participó públicamente el mismo Ciro, quien tomando la mano del dios, proclamó que gobernaba por designación divina como rey legítimo de Babilonia. Ciro instaló allí a su hijo Cambises, como su representante personal.

Las victorias de Ciro pusieron todo el imperio babilónico bajo su control. No se sabe si Palestina y el sur de Siria fueron conquistadas antes o después de la caída de Babilonia y cómo se llevó esto a cabo (42). Pero hacia el 538 todo el oeste de Asia, hasta la frontera egipcia, le pertenecía.

b. *Política de Ciro: el edicto de restauración.* En el primer año de su reinado en Babilonia (538), dio Ciro un decreto ordenando la restauración de la comunidad y del culto judío en Palestina. La Biblia ofrece dos relatos de este hecho: en Esd 1, 2-4 y 6, 3-5. Este último es parte de una colección de documentos aramaicos (Esd. 4, 8 a 6, 18) conservados probablemente en el Templo e incorporados por el cronista a su obra, y de cuya autenticidad no puede dudarse (43). Tiene la forma de un *dikroma* (Esd. 6, 2), es decir, un memorándum de una decisión oral del rey registrada en los archivos reales. Estipula que el Templo sea reconstruido y los gastos sean subvencionados por el tesoro real; pone algunas especificaciones generales para la construcción (bastantes, naturalmente, ya que el Estado corría con los gastos) y ordena que los vasos tomados por Nabucodonosor sean devueltos a su debido lugar.

La otra relación (Esd. 1, 2-4) está en hebreo y en la lengua del cronista; su autenticidad es muy impugnada aun por muchos de los que aceptan la versión aramea (44). Sin embargo, no contiene ninguna improbabilidad intrínseca que pueda arrojar dudas sobre su histori-

(42) El Cilindro de Ciro menciona, entre los que le han llevado tributo a Babilonia, algunos reyes del oeste. Pero Ciro pudo haber ocupado estas regiones con anterioridad. Betel fue destruida aproximadamente hacia este tiempo y si no corrió a cargo de Nabonides, el 553, fue a cargo de Ciro, posiblemente; cf. Albright, ARI, p. 173.

(43) Esto ha sido discutido, sobre todo por por C. C. Torrey. Ver las obras mencionadas en la nota 1; también R. H. Pfieiffer, *Introduction to the Oíd Testament* (Harper y Brothers, 1941), pp. 823 ss. Pero cf. la eficaz defensa de E. Meyer, *op. cit.* (ver la nota 10), pp. 8-71; también H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1930); R. de Vaux, «Les décrets de Cyrus et de Darius sur la ieconstruction du temple» RB, XLVI (1937), pp. 29-57; W. F. Albright, *Alex. Marx Jubilee Volunte* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 61-82.

(44) P. e., Mcyer, *op. cit.*, p. 9; Schaeder, *op. cit.*, pp. 28 ss.

cidad esencial. Tiene la forma de una proclamación real tal como se anunciaba a los súbditos, por medio de pregoneros (45). Establece que Ciro no sólo ordenó la reconstrucción del Templo, sino que permitió a los judíos que quisieran hacerlo el retorno a su patria: los judíos que se quedasen en Babilonia eran invitados a colaborar a la empresa con contribuciones. El cronista relata también la devolución de los vasos sagrados tomados por Nabucodonosor (Esd. 1, 7-11) y nos cuenta que el proyecto fue encomendado a Sesbassar, «príncipe de Judá», es decir, miembro de la casa real. Con toda probabilidad, Sesbassar es el mismo Senassar que leemos en Cr. I 3, 18 como hijo de Joaquín, siendo ambos nombres corrupciones de otro nombre babilónico, algo así como Sinabusur (46).

Puede parecer sorprendente que un conquistador de la talla de Ciro se interesara personalmente por asuntos de un pueblo de tan poca importancia política como el judío. Pero nosotros sabemos que este decreto era solamente una muestra más de su sorprendentemente moderada política general, que fue seguida por la mayoría de sus sucesores (47). Ciro fue uno de los gobernantes más auténticamente preclaros de los tiempos antiguos. En vez de aplastar el sentimiento nacional por medio de la brutalidad o la deportación, como habían hecho los asirios, su aspiración estaba en permitir, en cuanto fuera posible, que los pueblos sometidos gozaran de autonomía cultual dentro de la estructura del imperio. Aunque él y sus sucesores mantuvieron un firme control mediante una compleja burocracia —la mayor parte de cuyos altos empleados eran persas o medos—, mediante su ejército y mediante una eficaz sistema de comunicaciones, su gobierno no fue duro. Más bien, prefirieron respetar las costumbres de sus súbditos, proteger y alentar sus cultos establecidos y, donde pudieron, confiar la responsabilidad a príncipes nativos. La conducta suave de Ciro con Babilonia siguió precisamente este esquema.

Al permitir a los judíos volver a Palestina, al ayudar a restablecer allí su culto ancestral y al confiar el proyecto a un miembro de la casa real, actuaba Ciro estrictamente de acuerdo con su política. Desde luego, no sabemos por qué el caso de los judíos llamó su atención tan rápidamente. Es probable que algunos judíos influyentes

(45) Cf. especialmente E. J. Bickerman, «The Edict of Cyrus in Ezra I» (JBL, LXV [1946]), pp. 244-275; también, R. A. Bowman, IB, III (1954), páginas 570-573. Noth (HI, p. 30) duda de que se tratara de un decreto de repa-I nación. Pero ciertamente la política de los persas permitía a los exiliados el retorno, y no hay razón para dudar que no fuera lo mismo ya en el primero, aunque hay que conceder que este primer retorno fue, probablemente, muy exiguo.

(46) Esta es la suposición más verosímil; cf. p. e., Albright, JBL, XL (1921), pp. 108-110; también BP, p. 49 y nota 119; BASOR, 82 (1941), pp. 16 ss. El nomine aparece como «Sanabassar» en I Esdras y en Josefo.

(47) Para dar más ejemplos de esta política, cf. Noth, HI, pp. 303-305; Caadles, VI', IV (1954), pp. 123-125.

obtuvieran audiencia en la corte (48). Dado que Palestina estaba cerca de la frontera egipcia, sería de gran provecho que el rey tuviera allí un núcleo de súbditos leales, y esto pudo haber influido en su decisión. Sin embargo, aunque él obró al dictado de su propio interés, y aunque ciertamente no reconoció a Yahvéh, contra lo que el Deuteroisaías había esperado (a), los judíos tenían motivos para estar agradecidos.

c. *El primer retorno.* Como ya hemos dicho, el proyecto de restauración fue encomendado a Sesbassar, príncipe de Judá. Probablemente emprendió la marcha hacia Jerusalén tan pronto como fue posible, acompañado por aquellos judíos (Esd. 1, 5) que habían sido enardecidos por sus guías espirituales en el deseo de tener una parte en la nueva era. No podemos decir el número de estos acompañantes. La lista de Esd. cap. 2, que reaparece en Ne. cap. 7, es de tiempo posterior, como veremos. Pero no es probable que tuviese lugar, por este tiempo, un retorno de gran número de exiliados. Después de todo, Palestina era una tierra lejana que sólo los más ancianos podían recordar, y el camino estaba lleno de dificultades y peligros; el futuro de la empresa era, en el mejor de los casos, incierto. Además, muchos judíos estaban para estas fechas bien situados en Babilonia. Esto es del todo seguro en el siguiente siglo, en que nombres judíos aparecen con frecuencia en los documentos de negocios de Nipur (437 y posteriormente); es probable que estos casos se dieran ya antes, como los textos de Elefantina (495 y posteriormente) demuestran que ocurrió en Egipto (49). Muchos de estos judíos, que habían logrado situarse bien, deseaban ayudar a la empresa financieramente, pero sin participar personalmente en ella. Como dice Josefo (Ant. XI, I, 3) «no querían dejar sus posesiones». Es probable que sólo unos pocos, de espíritu más ardiente y entregado, desearan acompañar a Sesbassar.

No sabemos casi nada de la suerte de este grupo inicial. El cronista, al parecer no bien informado (a), da la sensación de mezclar el cometido de Sesbassar y el de su sobrino y sucesor Zorobabel. De Sesbassar no nos dice nada más. La situación política de la nueva empresa es igualmente incierta. La fuente aramaica (Esd. 5, 14) nos cuenta que Ciro nombró a Sesbassar «gobernador». Pero el título *(pejah)* es más bien impreciso (50) y no se ve con claridad la posición oficial de Sesbassar: si gobernador de Judá, como provincia

(48) Josefo (Ant. XI, I, 1 ss.) querría hacernos creer que Ciro fue movido por la lectura de las profecías de Isaías (Deuteroisaías) referentes a él, lo que es sumamente improbable.

(49) Para posibles ejemplos anteriores de Babilonia, cf. Olmstead, *op. cit.*, página 192.

(50) Cf. Alt, KS, II, pp. 333 ss.

(a) y (a) Ver nota (a) del traductor, p. 17.

reconstituida y separada, o gobernador delegado para el distrito de Judá bajo el gobernador de Samaría, o simplemente un comisionado real con el encargo de un proyecto específico (51). Pero puesto que Zorobabel, sucesor de Sesbassar, es llamado «gobernador de Judá» por su contemporáneo Ageo (Ag. 1, 1, 14, etc.) (52), y puesto que parece que en efecto tuvo prerrogativas políticas, es probable que a Sesbassar se le hubiera dado el control al menos semi-independiente de los negocios de Judá. Pero no tenemos certeza de ello. En todo caso, la situación política de la nueva comunidad permaneció ambigua durante algunos años.

Parece, de acuerdo con lo que se podía esperar, que Sesbassar emprendió inmediatamente los trabajos del Templo, comenzando en seguida a echar los cimientos. Es verdad que el cronista se lo atribute a Zorobabel (Esd. 3, 6-11; cf. Za. 4, 9), pero la fuente aramaica concede expresamente este honor a Sesbassar. Parece que el cronista ha involucrado el trabajo de los dos hombres. Dado que nosotros no conocemos con exactitud cuándo llegó Zorobabel, es posible que sus trabajos se sobrepusieron de modo que fuera posible atribuir la colocación de los fundamentos a los dos. Pero es igualmente posible que, aunque Sesbassar comenzara la obra, hubiera avanzado tan poco que cuando más tarde fue reanudada, pudiera ser atribuida en su totalidad a su sucesor. En todo caso, hubo algún comienzo.

Aunque el cronista no lo menciona en conexión con Sesbassar, es casi seguro que se reanudó en seguida alguna especie de culto regular. Y es probable también, como hemos notado más arriba, que hubiera habido algún culto de este estilo todo el tiempo que el Templo estuvo en ruinas (cf. Jr. 41, 5). Pero esto había sido, sin duda, esporádico y, en opinión de los recién llegados, irregular. Por tanto, había que empezar de nuevo. Es posible que Esd. 3, 1-6 se refiera a esto haciendo una vez más que la figura de Zorobabel encubra la de Sesbassar (53). De cualquier modo, era de esperar que se diera en seguida este paso y podemos suponer que así fue. La reanudación del culto señaló el verdadero comienzo de la restauración. Fue un comienzo pobre, pero, con todo, fue un comienzo. Los judíos fieles podían consolarse. La historia de Israel no había acabado, sino que continuaba.

(51) Así, p. e., Alt, *ibid.;* K. Galling, JBL, LXX (1951), pp. 157 ss.; W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT, 1949), p. 62.

(52) Cf. también «gobernador de los judíos» en Esd. 6, 7, que, aunque es posiblemente una glosa, puede ser glosa correcta. No hay razón para dudar del título de Zorobabel en Ageo (como p. e., Rudolph, *op. cit.,* pp. 63 ss.).

(53) Así, p. c., Bowman, IB, III (1954), pp. 558 ss.; Rudolph, *op. cit.,* p. 29. Pero no se excluye que el cronista haya, simplemente, ignorado a Sel-bassar más que haberle confundido con Zorobabel, y que este incidente se refiera a la organización del culto bajo esto último.

2. *Primeros años de la comunidad restaurada.* Por más que el primer paso pudiera haber sido alentador, los siguientes años de la empresa de la restauración experimentaron amargas desilusiones, no produciendo apenas otra cosa que frustración y desaliento. Incumplidas incluso las más modestas esperanzas ¡cuánta distancia quedaba entre la realidad y las ardientes promesas del Deuteroisaías! Gomo los años desalentadores se seguían uno tras otro, la moral de la comunidad decayó peligrosamente.

a. *Situación mundial:* 538-522. La escena política no ofrecía ciertamente ninguna señal de aquel gran momento decisivo, de aquel triunfo repentino y universal del gobierno de Yahvéh prometido por el profeta. No había reunificación de judíos en Sión, ni vuelta de Ciro y de las naciones a la adoración de Yahvéh. Por el contrario, el poder persa creció hasta alcanzar temibles dimensiones y debió parecer invencible.

Con todo el oeste asiático bajo su control, no existía ninguna potencia mundial que pudiera medir sus fuerzas con las de Ciro. Mientras él vivió, ningún disturbio empañó la paz del imperio que había creado. Cuando, al final, Ciro perdió la vida en el curso de una campaña contra los pueblos nómadas de allende el río Yaxartes, le sucedió su hijo mayor Cambises (530-522), que había sido durante algunos años delegado suyo en Babilonia. Eliminando a su hermano Bardiya, a quien consideraba como una amenaza para su posición, Cambises se afirmó en el trono. La gran empresa de Cambises fue la anexión de Egipto al imperio. Esto sucedió en el 525. El faraón Amasis buscó inútilmente la salvación en la alianza con el tirano de Sanios y en el empleo abundante de mercenarios griegos, pero se vio perdido cuando el comandante de los mercenarios se pasó a los persas, descubriendo el plan egipcio de defensa. Mientras tanto murió Amasis. Su hijo Psammético III no pudo detener a los invasores. Pronto fue ocupado todo Egipto y organizado como una satrapía del imperio persa. Aunque las empresas ulteriores de Cambises (en Etiopía, en el oasis de Ammón) fueron desafortunadas, y aunque una campaña proyectada contra Cartago resultó imposible, logró también la sumisión de los griegos de Libná, Cirene y Barca.

La conducta observada por Cambises en Egipto ha sido objeto de grandes discuciones. Historiadores antiguos, seguidos por algunos modernos, le acusan de sacrilegio y de inexcusable desprecio por los sentimientos religiosos de sus súbditos. Pero esto, probablemente, debe ser descartado (54). Aunque es probable que Cambises fuera epilético y acaso no del todo normal, y aunque un texto de Elefantina de un siglo más tarde dice que destruyó los templos egip-

(54) Cf. Olmstead, *op. cit.*, pp. 89-92, para la discusión de las pruebas; más iv.-ir.itcmcnle, K. M. T. Atkinson, JAOS, 76 (1956), pp. 167-177.

cios (55), no es verosímil que abandonase tan radicalmente la política de su padre en materia religiosa. En todo caso, los judíos egipcios no tenían motivos de queja contra él, ya que perdonó su templo de Elefantina. Cuanto a los judíos de Palestina, no sabemos en absoluto de qué modo intervino en sus asuntos (56). No obstante, la conquista de Egipto, que había sido el soporte histórico de Judá en todas sus luchas por la independencia, debió causar una cierta depresión y un sentimiento de postergación. Si Judá era una pequeña provincia, o subprovincia, del imperio gigantesco que abarcaba prácticamente el mundo entero según los conocimientos del hombre paleotestamentario, ¿dónde estaba la «cosa nueva» de Yahvéh, la derrota de las naciones y el gobierno triunfal que se suponía estaba ya a la mano?

b. *La comunidad judía: años de opresión y fracasos.* Aunque conocemos pocos detalles de estos primeros años, es evidente que la situación fue muy desalentadora. Fue en verdad un «tiempo de cosas pequeñas» (cf. Za. 4, 10). Ya hemos dicho que la respuesta de los judíos residentes en Babilonia al edicto de Ciro no había sido, de ninguna manera, unánime. La comunidad fue al principio muy pequeña. Aunque en los años siguientes otros grupos de exiliados siguieron al grupo inicial, hacia el 522 la población total de Judá, incluyendo a los ya residentes allí, apenas rebasaría los 20.000 (57). La misma Jerusalén, todavía escasamente poblada setenta y cinco años más tarde (Mc. 7, 4), permanecía en gran parte en ruinas. Aunque la tierra a disposición de los judíos era escasa (unas veinticinco millas de norte a sur), apenas estaba habitada.

Los recién llegados tuvieron que enfrentarse con años de opresión, privación e inseguridad, tarea siempre llena de azarosas dificultades en sí misma. Fueron perseguidos por una serie de estaciones pobres y faltas parciales de cosecha (Ag. 1, 9-11; 2, 15-17), que dejó a muchos de ellos desamparados, sin alimentos ni vestidos adecuados (1, 6). Sus vecinos, especialmente la aristocracia de Samaría, que había considerado a Judá como parte de su territorio, habían sentido que se pusiera un límite a sus prerrogativas y eran abiertamente hostiles. No se puede precisar cuándo ni cómo se hizo patente por primera vez

(55) Pritchard, ANET, p. 492 para el texto.

(56) Josefo (Ant. XI, II, 1 ss.) coloca el incidente de Esdras 4, 7-23 bajo Cambises. Pero esto no es posible, ya que I Esd. 2, 16-30 confunde este incidente con la reedificación del Templo, del que nosotros sabemos que fue completada bajo Darío I, cuyo predecesor fue Cambises.

(57) Este cálculo es de Albright, cf. BP, pp. 62 ss., para los argumentos. Otros especialistas, p. e., K. Galling, «The Gola List According to Ezra 2 // Nehemiah 7» (JBL, LXX [1951], pp. 149-158) relaciona esta lista con Zorobabel. Pero es preferible una fecha de la segunda mitad del siglo quinto. La población total de entonces era inferior a 50.000. Pero aunque en ca. 520 fuera superior a esta cifra, es posible que lucra menos de la mitad de la población de Judá antes del 587.

esta hostilidad, pero es probable que existiera desde el principio (58). No es verosímil que los judíos residentes en el país dieran siempre la bienvenida con entusiasmo a la anuencia de emigrantes. Ellos habían considerado, y probablemente seguían considerando, la tierra como suya y no es fácil que se sintieran muy animados a dar lugar a los recién venidos y acceder a sus reclamaciones sobre las posesiones ancestrales. El hecho de que los exiliados se considerasen a sí mismos como el verdadero Israel y procuraran mantenerse alejados de los samaritanos como de sus hermanos menos ortodoxos, como si fueran hombres impuros (cf. Ag. 2, 10-14), aumentó seguramente la tensión. Cuando el rencor estalló en violencias, la seguridad pública estuvo en peligro (Za. 8, 10).

No es, por tanto, nada sorprendente que la obra del Templo se detuviese apenas comenzada. El pueblo, preocupado con la lucha por la existencia, no tenía recursos ni energías para continuar el proyecto. La ayuda prometida por la corte persa no se concretó nunca, probablemente, en medidas efectivas. La verdad es que, no sabemos si por la interferencia de las autoridades de Samaría o por la inercia burocrática, parece que fue suspendida por completo. Algunos años más tarde no existía en la corte ninguna copia del edicto de Ciro (Esd. 5, 1-6, 5). Muchos judíos, desalentados con la pobreza del edificio que estaban construyendo (Ag. 2, 3; Esd. 3, 12 ss.) y sintiendo que levantar un templo adecuado rebasaba sus posibilidades, estaban dispuestos a abandonar la empresa.

Mientras tanto Sesbassar desapareció de la escena. Probablemente murió, ya que tenía unos sesenta años de edad por este tiempo (59). Le sucedió como gobernador su sobrino Zorobabel, hijo de Sealtiel (60), hijo mayor de Joaquín, que según parece había llegado mientras tanto a la cabeza de un grupo de exiliados. La dirección de los asuntos espirituales fue tomada por el sumo sacerdote Josué ben Yehosadaq (Ag. 1, 1; Esd. 3, 2; etc.), un hombre de ascendencia sadoquita nacido en el exilio (I Cr. 6, 15), que había vuelto, según

(58) Dado que el cronista confunde los sucesos, es difícil situar cronológicamente el incidente de Esd. 4, 1-5. *Pudo* haber ocurrido en el reinado de Darío I. Pero las tensiones —que eran políticas, económicas y sociales— difícilmente pudieron comenzar entonces. Cf. Bowman, IB, III (1954), p. 595.

(59) Si era el hijo cuarto de Joaquín (I Cr. 3, 17 ss.; cf. nota 46 supra), había nacido en el 592, como lo demuestran los textos cuneiformes (cf. cap. 8, nota 56), probablemente algunos años antes. Pero no es razón para suponer esto que volvió a Babilonia (Rudolph, *op. cit.*, p. 62) y menos aún para asegurar que fue inteligemente descargado de su autoridad (Galling, JBL, LXX [1951], páginas 157 ss.).

(60) Así, persistentemente, en Esdras-Nehemías y en Ageo. I Cr. 3, 19 le hace hijo de Pedaías, hermano menor de Sealtiel. ¿Era acaso hijo, realmente, de l'edaías, y de la viuda de Sealtiel, mediante un matrimonio de levirato? Así, W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955), p. 29. Zorobabel debió nacer ca. 570. Su nombre, como el de Ses-bassar, es babilónico: «descendiente de Babilonia».

parece, por este mismo tiempo. La reconstrucción de la tarea de Zorobabel es difícil porque el cronista ha confundido la obra de Zorobabel con la de su tío (a) y porque nos es desconocida la fecha de su llegada. Aunque ciertamente él estaba ya presente (cf. Ag. 1,1, etc.) en el año segundo de Darío I (520), difícilmente pudo relacionarse su nombramiento con este rey (61). No sólo es improbable que Darío tuviese tiempo, en los turbulentos años iniciales de su reinado, para preocuparse de los asuntos judíos, sino que, a juzgar por Esd. 5, 1-6, 5, vemos que ni él ni sus oficiales sabían nada acerca de la comisión de Zorobabel, o de la política anterior de Persia en Judá. Todo lo que podemos decir es que Zorobabel llegó entre el 538 y el 522, muy probablemente al principio de este período, durante el reinado de Ciro, como lo supone el cronista (62). No se excluye tampoco que llegase cuando la colocación de los cimientos del Templo, emprendida por Sesbassar, estaba aún en marcha, y que fuera capaz de llevar a su término esta fase de la obra, deteniéndose solamente ante las interferencias de los nobles de Samaría (Esd. 3, 1-4, 5). Al menos, de Ag. 1, 3-11; 2, 15-17, se desprenden que la vuelta más numerosa de exiliados, dirigida probablemente por Zorobabel, tuvo lugar algunos años antes del 520. En todo caso, diez y ocho años después de comenzadas las obras del Templo, no se había pasado de los cimientos; en realidad se habían paralizado por completo. La comunidad era demasiado pobre y estaba demasiado consada y desanimada para seguir adelante,

c. *Las dificultades de la comunidad.* Que la moral de la comunidad había decaído peligrosamente se transparenta con claridad en Ageo, Zacarías e Isaías 56-66 (63). Existía en realidad el peligro de que, excepto en el nombre, la restauración fracasase en todo lo demás. Se habían concebido esperanzas demasiado elevadas. El esplendente cuadro del «nuevo éxodo» triunfal y del establecimiento del gobierno universal de Yahvéh en Sión no guardaba ningún parecido con la

(a) Ver nota (a) del traductor, p. 17.

(61) Como algunos han defendido: p. e., K. Galling, «Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja» (VT, II [1952], pp. 18-36); Olmstead, *op. cit-*, p. 136; D. Winton Thomas, IB, VI (1956), p. 1.039. Es verdad que I Esdras atribuye a Darío el nombramiento de Zorobabel (caps. 3 ss.; 5, 1-6). Pero I Esdras no es siempre coherente; 5, 65-73, al igual que Esd. 4, 1-5, le presenta en el reinado de Ciro.

(62) Así Rudolph, *op. cit.*, en nota 51, pp. 63 ss. Galling había preferido antes una fecha bajo Cambises (JBL, LXX [1951], pp. 157 ss.); así Alt, KS, II, p. 335. Cf. P. R. Ackroyd, JNES, XVII (1958), pp. 20 s., sobre este punto.

(63) El así llamado «Tritoisaías». La mejor datación para el núcleo de su nialerial es las décadas inmediatamente siguientes al 538, con poca parte mucho después del ca. 515. Cf. recientemente, J. Muilenburg, IB, V (1956), p. 414 y *jwssim;* Jansscn, *op. cit.*, p.p 22 ss. Yo creo que los caps, contienen palabras del Dculcroisaías pronunciadas después de la vuelta, complementadas por otras dichas por los discípulos. El gran profeta hubiera hecho, a buen seguro, el viaje de rcioriio, ¡aunque tuviera que ir de rodillas!

realidad. A buen seguro, el Deuteroisaías y sus discípulos continuaron su predicación, prometiendo una gran afluencia del pueblo de Yahvéh, lo mismo judíos que gentiles, a una Sión restaurada y transformada (Is. 56, 1-8; cap. 60), proclamando las buenas nuevas de redención (cap. 61), incitando a los hombres a un trabajo ininterrumpido y a súplicas en favor de Sión (cap. 62) y anunciando que una nueva creación de Dios estaba a punto de aparecer (65, 17-25). Pero la mayoría, ciertamente, no sentía así. La mayor parte del pueblo deseaba saber por qué se había diferido la esperanza. Los piadosos suplicaban la intervención de Dios (Za. 1, 12; sal. 44, 85), mientras que otros comenzaban a dudar de la eficacia del poder de Yahvéh (Is. 59, 1, 9-11; 66, 5). De hecho la nueva comunidad no era, en modo alguno, el Israel reavivado y purificado del ideal profetice Había tensiones económicas, posible secuela de la inevitable lucha por el suelo de una repatriación tan masiva, agravada acaso cuando las malas estaciones llevaron a la bancarrota a los menos afortunados. Algunos supieron cómo convertir en ganancia propia el infortunio ajeno, al tiempo que cubrían su dureza de corazón tras la fachada de piedad (Is. 58, 1-12; 59, 1-8). La prevalencia de prácticas religiosas sincretistas demuestra que muchos en Judá eran todo menos yahvistas adictos (57, 3-10; 65, 1-7, 11; 66, 3 ss., 7). La comunidad, además, estaba dividida, según parece en dos fracciones irreconciliables: aquellos —en su mayor parte vueltos del exilio— que estaban movidos por los altos ideales proféticos y la devoción a la fe y tradiciones de sus padres y aquellos —probablemente la masa de la población nativa— que habían asimilado tanto el medio ambiente pagano, que su religión no era ya el yahvismo en su forma pura. Cuando la esperanza cedió al desaliento, debió crecer sin duda el sincretismo. Entre los jefes espirituales se abrió paso el sentimiento de que se hacía necesaria una división dentro de la comunidad (Is. 65, 8-16; 66, 15-17). No es sorprendente que en este ambiente el ideal profético de la misión del siervo de Yahvéh tuviera menos peso. Aunque hubo profetas que clamaron por la admisión en la comunidad de los extranjeros que desearan aceptar las exigencias de la ley (Is. 56, 1-8) y que veían en el futuro el tiempo en que muchos de ellos serían recibidos (Is. 66, 18-21; Za. 2, 11; 8, 22 ss.), se corría el peligro inmediato de que la comunidad, a través de la asimilación de prácticas extranjeras, perdiera su propia integridad. Otros líderes, en consecuencia, considerando el contacto con la población indígena como contaminación, urgieron que se suprimiera por completo (Ag. 2, 10-14).

A la vista de todo esto, la interrupción de las obras del Templo no era una cosa trivial. La comunidad necesitaba desesperadamente un punto focal alrededor del cual centrar su fe. Los profetas pudieron hablar de un Dios demasiado grande para ser contenido en un templo, y cuyas exigencias eran justicia y humildad más que formas externas

(Is. 57, 15 ss.; 58, 1-12; 66, 1 ss.). Pero la comunidad no podía permanecer indiferente a las formas externas, concretamente al Templo, si había de continuar como comunidad. En realidad de verdad, no habría para ella una «nueva edad», ni siquiera un futuro, hasta que no estuviera preparada para emprender en el presente una acción tangible y más bien terrena, en una palabra, la construcción del Templo. Sin embargo, las perspectivas para esta empresa no eran buenas. Entre la pobreza, el desaliento y el letargo, quedaba poco coraje para el esfuerzo. La mayor parte de la población parecía sentir que los tiempos no eran propicios para emprender algo (Ag. 1,2).

3. *La terminación del Templo.* Los dirigentes judíos tenían, sin embargo, entera conciencia de la importancia de acabar el Templo, y no descansaron hasta que no fue una realidad. Diez y ocho años después de la primera expedición de Babilonia, su fe y su energía, ayudada por un cambio en los sucesos del mundo, consiguió animar al pueblo a reanudar el trabajo. Unos cuatro años más tarde el Templo estaba terminado. Sin embargo, paradójicamente, el logro de este éxito fue obtenido mediante una amarga desilusión.

a. *Advenimiento de Darío I y trastornos concomitantes.* A partir del 522, el imperio persa fue sacudido por una serie de trastornos que amenazaron despedazarle. Este año, marchando Cambises a través de Palestina de regreso de Egipto, le llegaron nuevas de que un tal Gaunata había usurpado el trono y había sido aceptado como rey en la mayoría de las provincias orientales del imperio. Este Gaunata se proclamó a sí mismo como Bardiya, el hermano de Cambises a quien éste, en previsión, habla hecho asesinar algunos años antes (64). Además de esto, Cambises se suicidó en circunstancias que permanecen oscuras. Un oficial de su séquito, Darío, hijo del sátrapa Hystaspes, y miembro de la familia real por línea colateral, reclamó inmediatamente el trono. Aceptado por el ejército, marchó en dirección este, hacia Media, hizo prisionero a Gaunata y le ejecutó.

Pero la victoria de Darío, lejos de consolidarle en su posición, provocó una verdadera orgía de revueltas por todo el imperio. Aunque Darío en su gran inscripción trilingüe de la roca de Bejistún pretende minimizar la importancia de la oposición, es claro que la inquietud agitaba al imperio de un extremo al otro. Estallaron rebeliones en Media, Elam y Parsa, en Armenia y en toda la extensión de Irán, hasta la más remota frontera oriental, mientras que en occidente el reflujo alcanzaba a Egipto y el Asia menor. En Babilonia un tal Nidintubel, que pretendía ser —y acaso lo fuera—, hijo de Nabonides, se erigió a sí mismo rey, con el nombre de Nabucodo-

(64) El pretendiente es llamado de diversas maneras: Gaunata, pseudo-Bardiya, pseudo-Smerdis, etc. ülmstead *(op. cit.,* pp. 107-116) ha defendido que se trataba realmente de Bardiya, y que Cambyses no le había asesinado.

nosor III y logró mantenerse durante algunos meses antes de que Darío le hiciera prisionero y le ejecutase. El año siguiente vio otra rebelión en Babilonia, cuyo jefe se llamaba también Nabucodonosor y pretendía, igualmente, ser hijo de Nabonides. También este mantuvo la revuelta durante algunos meses, antes de ser capturado y empalado por los persas, juntamente con sus principales colaboradores (65). A lo largo de estos dos primeros años de su reinado, Darío tuvo que luchar sin descanso en un frente y otro hasta lograr la victoria «completa. Es probable que su posición no estuviera del todo asegurada hasta finales del 520.

Mientras tanto, debió creerse que el imperio persa estaba literalmente rompiéndose en pedazos. Al extenderse por todas partes el sentimiento nacionalista, se creó una tensa excitación de la que no se vio libre, de ningún modo, la pequeña comunidad de Judá. Las esperanzas dormidas despertaron. Quizá había llegado, al fin, la hora esperada, la hora de la conversión de las naciones y del establecimiento del gobierno triunfal de Yahvéh.

b. *Reavivación de la esperanza mesiánica: Ageo y tacarías.* Algunos profetas, convencidos de que la hora estaba ya inminente, se apoyaron en estas esperanzas para estimular al pueblo a reanudar los trabajos del Templo. Estos fueron Ageo, cuyos oráculos escritos están fechados entre agosto y diciembre del 520, y Zacarías, que comenzó a hablar en otoño de este mismo año, por lo tanto antes de que Darío hubiese conseguido dominar a sus enemigos, y mientras el futuro del imperio persa permanecía dudoso. Aunque no es necesario suponer que les moviera a hablar alguna de estas rebeliones en concreto (66), es evidente que consideraron los trastornos actuales como un preludio de la intervención decisiva de Yahvéh. Remontándose a la teología oficial del Judá pre-exílico y a las promesas hechas a David, afirmaron

(65) La cronología exacta de estas rebeliones de Babilonia y sus relaciones con los Oráculos de Ageo y Zacarías (cf. infr.) son oscuras y disputadas. Cf. A. T. Olmstead, AJSL, LV (1938), pp. 392-416, que sitúa el fin de la primera en diciembre del 520, y el de la segunda en noviembre de 519. Olmstead, más tarse, ha mudado de opinión *(op. cit.* [cf. nota 33], pp. 110-116, 135-140), trasladando las fechas a diciembre del 522 y noviembre del 521, respectivamente. Otras discusiones se incluyen: G. G. Cameron, AJSL, LVIII (1941), pp. 316-319; L. Waterman, JNES, XIII (1954), pp. 73-78; P. R. Ackroyd, JNES, XVII (1958), pp. 13-27.

(66) Para el problema cronológico, ver las obras citadas en la nota precedente. Según el primitivo punto de vista de Olmstead, por esta fechas estaba en su apogeo la rebelión de Nabucodonosor III; según otras opiniones (p. e., Meyer, *(i/i. cit.,* pp. 82-85; Waterman, *ibid.),* la de Nabucodonosor IV. Waterman, siguiendo a Thiele, cree que la Biblia cuenta como año primero de Darío el año de su accesión al trono, lo que equivale a decir que el «año segundo» (Ag. 1, 1 etc.) es realmente el primer año de reinado (521/20). El problema recibe una ulterior complicación por el hecho de que algunas de las profecías, sin fecha, de Zacarías pueden caer antes de la fecha más primitiva dada en el libro (p. e., K. Galling, Vi, II [1952|, pp. 18-36). Así, pues, debe procederse con cautela.

su inminente cumplimiento. La excitación engendrada por sus palabras empujó a la comunidad a reanudar, en serio, la construcción del Templo (Esd. 5, 1.; 6, 14).

Ageo, en particular, censuró aquella laxitud e indiferencia que permitió al pueblo instalarse en sus propias casas, dejando mientras tanto que la casa de Yahvéh siguiera en ruinas. Interpretó los duros tiempos que la comunidad había experimentado como un castigo divino por esta indiferencia (Ag. 1, 1-11; 2, 15-19). Convencido de que Yahvéh no habitaría jamás en medio de un pueblo que no quería construirle una morada adecuada, consideró como condición necesaria de la intervención de Yahvéh la terminación del Templo. Rígidamente separatista, Ageo urgió que se cortaran todos los contactos con las religiones sincretistas del país, que declaró tan contaminantes como el tocamiento de un cadáver (2, 10-14). Sintiendo el desánimo del pueblo a causa de la enorme pobreza de la estructura que estaban levantando, les alentó con la promesa de que muy pronto Yahvéh haría estremecerse a las naciones, llenaría el Templo con sus tesoros y le haría más espléndido que el de Salomón (2, 1-9). Incluso (2, 20-23) se dirigió a Zorobabel en términos mesiánicos, presentándole como el elegido rey davídico que había de gobernar cuando el poder imperial cayese derribado por tierra, lo que sucedería en breve.

Zacarías, que pronunció la mayoría de sus profecías después de que las victorias de Darío habían puesto en claro que las esperanzas no tendrían tan fácil realización, animó también a su pueblo en sus esfuerzos (67). Su mensaje está estructurado en buena parte en forma de visiones ocultas, recurso que puede ser considerado como precursor de los apocalipsis, tan populares en la última época. Zacarías, como Ageo, vio en los trastornos contemporáneos señales de la inminente intervención de Yahvéh. Intimó a los judíos que aún vivían en Babilonia, a escapar, antes de que estallase la cólera, hacia Sión, donde Yahvéh establecería muy en breve su gobierno triunfal (Za. 2, 6-13). Incluso cuando se hizo evidente que Darío era dueño de la situación, él continuó asegurando a su pueblo que el cambio sólo había sido aplazado, pero que llegaría pronto: Yahvéh, celoso por Jerusalén, la había elegido de nuevo como sede suya y volvería dentro de muy poco triunfalmente a su casa (1, 7-17; 8, 1 ss.; cf. Ez. 43, 1-7). Y puesto que el Templo había de ser la sede del gobierno real de Yahvéh, la terminación del mismo tenía, para Zacarías, una gran urgencia. Por tanto incitó al pueblo a la tarea (1, 16; 6, 15), declarando que Zorobabel, que había comenzado la obra, la llevaría a su fin mediante el espíritu de Dios (4, 6b-10a). Prometió que Jerusalén sería entonces

(67) Las profecías de Zacarías se encuentran en Za. caps. 1 al 8, el resto **del** libro es una colección separada. La última fecha data (Za. 7, 1) de noviembre **del** 518.

una gran ciudad que desbordaría sus murallas (Za. 1, 17, 2, 1-5), cuando el pueblo de Dios —y también los gentiles (2, 11; 8, 22 ss.)— confluyeran allí desde todos los puntos de la tierra (8, 1-8). En esta nueva Jerusalén, Josué, el sumo sacerdote, y Zorobabel, el príncipe davídico, serían como dos canales de la gracia divina (4, l-6a, 10b-14). También Zacarías saludó a Zorobabel en términos mesiánicos. Declaró que el «retoño», el esperado descendiente del linaje de David (cf. Jr. 23, 5 ss.), estaba para aparecer (Za. 3, 8) y tomar posesión de su trono, y que este no sería otro que Zorobabel (6, 9-15) (68).

Es evidente que Ageo y Zacarías afirmaban el cumplimiento de las esperanzas inherentes a la teología oficial del Estado pre-cxílico basadas en la elección, por parte de Yahvéh, de Sión y de la dinastía davídica. Ellos consideraron la pequeña comunidad como el verdadero resto de Israel (Ag. 1, 12, 14; Za. 8, 6, 12) anunciado por Isaías, y a Zorobabel como el ansiado descendiente de David que remaría sobre él. Eran las suyas palabras audaces, inflamatorias y altamente peligrosas. Pero sirvieron para su propósito inmediato. Las obras del Templo adelantaron rápidamente.

c. *Realización y desilusión.* No tenemos medios de saber en qué grado, si lo fue en alguno, influyeron estas palabras en Zorobabel. No existe ninguna prueba cierta de que cometiese algún acto de rebeldía. Pero los anuncios formaron un círculo sedicioso y Zorobabel apenas podría controlarlo. Se puede suponer fácilmente lo que pensarían las autoridades persas cuando todo esto llegase a sus oídos. Y, según parece, hubo quienes tuvieron afán por ver qué pasaba allí. Estos, como podemos imaginar, fueron los nobles de Samaría, que habían sido duramente rechazados por Zorobabel (Esd. 4, 1-5) cuando se ofrecieron, sinceramente o con ocultas intenciones, para ayudar a la construcción del Templo. En todo caso, como nos narra la fuente aramaica (Esd. 5, 1-6, 12), algún rumor llegó hasta Tattenay, sátrapa de Abar-nahara (la satrapía transeufratina que comprendía toda Palestina y Siria), que prestó atención a lo que estaba sucediendo. Al parecer, no encontró nada alarmante. Aunque preguntó con qué autoridad se estaba construyendo el Templo, y escribió a la corte persa para informarse de la veracidad de la respuesta, no exigió nunca que parasen las obras mientras tanto (5, 5). En cuanto a Darío, o no había tenido noticias de la excitación mesiánica en Judá, o no la había comprendido, ya que confirmó el decreto de Ciro, hallado en los archivos de Ecbátana. A Tattenay se le ordenó que proveyera las subvenciones en lo tocante a gastos de construcción y mantenimiento del culto y que no pusiera impedimento alguno.

(68) Estos vv. se refieren a Zorobabel, cuyo nombre debió figurar, originalmente, en el texto; cf. recientemente D. Winton Thomas, IB, VI (1956), páginas 1.079-1.081; F. Horst, *Die zwolf Kleinen Propheten* (HAT, 1954), pp. 236-239. l'cro cf. W. Eichrodt, ThZ, 13 (1957), pp. 509-522.

Es, pues, evidente que no tuvo lugar ninguna rebelión, ya que de otra manera hubiera sido paralizada toda la empresa (69).

Las obras siguieron adelante hasta marzo del 515, fecha en que el edificio fue terminado y dedicado con gran alegría (Esd. 6, 13-18). El nuevo Templo difícilmente podía ser el santuario nacional del pueblo israelita en el sentido que Jo había sido el de Salomón. No sólo Israel no era ya una nación, y carecía por tanto de instituciones nacionales; es que, habiendo sido construido el Templo bajo patronazgo de la corona persa, incluía en su culto sacrificios y súplicas por el rey (Esd. 6, 10). Además, como sucedió en el período de la monarquía dividida, hubo en Samaría y en otras partes, muchos, de origen israelita, que no le prestaron obediencia. Sin embargo, el edificio proporcionó a la fe un punto de reunión e identificación al «resto de Israel» con la comunidad del Templo de Jerusalén. La prueba de la restauración había sido superada; había pasado su primera crisis y perduraría.

No hace falta decir, sin embargo, que las esperanzas proclamadas por Ageo y Zacarías no se realizaron materialmente (a). El trono de David no fue restablecido y el día de la promesa no alboreaba. La suerte de Zorobabel permanece en el misterio. Es muy posible que los persas tuvieran, al fin, noticias de la excitación judía y le removiesen. Pero no lo sabemos. No existe la menor prueba de que fuera ejecutado (70). Sin embargo, dado que no conocemos nada más de él, y puesto que no le sucedió ninguno de su familia, es probable que los persas privaran a la casa de David de sus prerrogativas políticas. Judá parece haber continuado a manera de una comunidad teocrática bajo la autoridad del sumo sacerdote Josué y sus sucesores, hasta el tiempo de Nehemías (Ne. 12, 26). Es muy probable que fuera administrada como una subdivisión de la provincia de Samaría, tal como lo había sido originariamente, y posiblemente por medio de burócratas locales desconocidos para nosotros (cf. Ne. 5, 14 ss.). No podemos dudar de que la comunidad judía, cuyas esperanzas habían surgido solamente para ser deshechas, sintió de un modo agudo el desaliento. Sería difícil, si no imposible, volver a mantener de nuevo, en la forma antigua, las esperanzas ligadas a la dinastía davídica.

(69) Algunos han deducido de Za. 2, 1-5 y Esd. 5, 3, 9 (donde la palabra *'ussarná* ha sido traducida por «muralla» en KJV, ASV), que Zorobabel estaba entonces fortificando la ciudad. Pero, aun siendo así, no es necesario que Za. 2, 1-5 signifique solamente un proyecto en este sentido, y además la palabra *'ussarná* («estructura» en RVS), indica probablemente «materiales de construcción», «vigas», o algo parecido; cf. C. C. Torrey, JNES, XIII (1954), pp. 149-153; Bowman, IB, III (1954), p. 608; más recientemente, C. G. Tland, JNES, XVII (1958), pp. 269-275.

(a) Ver nota (a) del traductor, p. 17.

(70) Así, p. c., Olmstead, *op. cit.* (cf. la nota 33), p. 142.

*Capítulo 10*

# LA COMUNIDAD JUDIA EN EL SIGLO QUINTO

## Las reformas de Nehemías y Esdras

DE LA SUERTE de la comunidad judía durante los setenta años siguientes a la terminación del Templo conocemos realmente demasiado poco. Excepto lo referente a los incidentes, cronológicamente desplazados, de Esd. 4, 6-23, el cronista no nos dice nada más. Fuera de esto, sólo conocemos lo que se puede deducir de las memorias de Nehemías, ligeramnte posteriores y de los libros proféticos de los contemporáneos como Abdías (probablemente a principios del siglo quinto (1), y Malaquías (ca. 450), complementados por los datos de la historia general y de la arqueología. Es evidente, sin embargo, que aunque la terminación del Templo había asegurado la supervivencia de la comunidad, su porvenir distaba mucho de ser seguro. Después del colapso de las esperanzas puestas en Zorobabel, estaba bien claro —o debía estarlo— que nunca habría restablecimiento de la nación judía según la antigua estructura, ni siquiera en una forma modificada. El futuro de la comunidad debía situarse en otra dirección. Pero no estaba claro qué dirección sería ésta, y no se aclaró hasta que, algunas generaciones más tarde, la comunidad fue reconstituida bajo la dirección de Nehemías y Esdras. En el ínterim, lo más que se puede decir de ella es, que *existió.*

### A. DESDE LA TERMINACIÓN DEL TEMPLO HASTA MEDIADOS DEL SIGLO QUINTO

1. *El imperio persa hasta ca.* 450. La historia política de los judíos a lo largo de este período es inseparable de la del imperio persa, dentro de cuyos límites vivían prácticamente todos ellos y que, en

(1) Aunque hay poco acuerdo acerca de este punto (cf. los comentarios), la fecha indicada parece preferible. El libro, con todo, contiene material más antiguo. Cf. recientemente, J. A. Thompson, IB, VI (1956), pp. 858 ss. (que coloca a Abdías ca. 450); Albright, BP, p. 63, nota 124 (que sugiere volver al siglo sexto o quinto).

e) siglo sexto, al acabar sus luchas, alcanzaba su mayor extensión física. Dado que la historia de Persia no forma parte de nuestro estudio, un breve esbozo será suficiente para proporcionar una perspectiva general (2).

a. *Darío I Histaspes (*522-486*).* Ya hemos descrito cómo Darío dominó las revueltas que le salieron al paso a su advenimiento, aun cuando los profetas hebreos habían anticipado la caída del imperio (a). Darío dio pruebas de ser, en todos los aspectos, un gobernante capaz y un digno sucesor del gran Ciro. En audaces campañas condujo sus ejércitos por el este hasta el Indo, por el oeste, a lo largo de la costa africana, hasta Bengazi y por el norte, a través del Bosforo, contra los escitas del sur de Rusia. Antes de finalizar el siglo sexto, su imperio se extendía desde el valle del Indo hasta el mar Egeo, desde el Yaxartes hasta Libia y, en Europa, incluía Tracia y una franja de los Balcanes a lo largo del Mar Negro, al norte del Danubio. Darío, además, dio a estos vastos dominios su organización definitiva, dividiéndolos en veinte satrapías, cada una con un sátrapa, perteneciente, en genera], a la nobleza persa o meda, como funcionario de la corona. El sátrapa, aunque gobernador cuasi-autónomo, ante quien respondían los gobernadores locales, era estrechamente vigilado por jefes militares directamente responsables ante el rey, mediante una complicada burocracia, y un sistema de inspectores ambulantes que informaban también al rey. Era un sistema que pretendía equilibrar la autoridad central con un cierto grado de autonomía local y que persistió tanto cuanto duró el imperio.

Los logros de Darío fueron numerosos y brillantes: sus construcciones en Persépolis y otros lugares, el canal que trazó para unir el Nilo y el Mar Rojo, la red de carreteras que facilitaban la comunicación de un extremo a otro del imperio, sus amplias reformas legales, el desarrollo de un sistema fijo de monedas (la acuñación de moneda se inició en Lidia en el siglo séptimo), que promovió en gran medida la Banca, el comercio y la industria, y muchas cosas más. Baste decir que, bajo Darío, alcanzó Persia su cénit. Solamente en una empresa, la más ambiciosa de todas las suyas, puede decirse que fracasó Darío. En su intento de conquistar Grecia, proyecto para el que se había venido preparando durante algunos años. Después de un primer intento, en el que una tormenta destruyó la flota persa frente al monte Athos, en el 490 las tropas persas desembarcaron en la isla de Euboea. Pero la estúpida dureza con que trataron a la ciudad de

(2) Para los detalles, cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (University of Chicago Press, 1948); R. Ghirsman, *Irán* (Penguin Books, Inc., 1954); también H. Bengtson, *Griechische Geschichte* (Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950).

(a) Ver nota (a) del traductor, pág. 17.

Eritrea sublevó a los griegos contra ellos. Cuando pasaron al continente fueron detenidos en Maratón por Milcíades y sus atenienses, que les causaron una severa derrota. Darío, obligado a renunciar al proyecto, no pudo ya reanudarlo en toda su vida.

b. *Sucesores de Darío.* A Darío le sucedió su hijo Jerjes (486-465), hombre de mucha menos habilidad. Jerjes tuvo que ocuparse en primer lugar de una revuelta que había estallado en Egipto antes de la muerte de su padre, y, después (482), de otra en Babilonia. Babilonia fue tratada con dureza, demolidas sus murallas, arrasado el templo de Esagila y fundida la estatua de Marduk. Y, con todo, Jerjes no dudó en presentarse como legítimo rey de Babilonia, tal como lo habían hecho sus predecesores; pero trató a Babilonia como terreno conquistado. Superadas estas perturbaciones, Jerjes volvió a la invasión de Grecia. Construyendo un puente sobre el Helesponto (480), se movió con un inmenso ejército a través de Macedonia, deshizo al heroico puñado de espartanos en las Termópilas, conquistó Atenas y prendió fuego a la Acrópolis. Pero entonces sobrevino el desastre de Salamina, en el que fue destruida la tercera parte de la flota persa. En consecuencia, Jerjes se retiró a Asia, dejando en Grecia, al mando de un ejército, al general Mardonio. Pero al año siguiente (479), este fue destrozado en Platea, mientras que el resto de la flota persa era destruido cerca de Samos. Ulteriores reveses, que culminaron en la derrota decisiva a orillas del Eurymedón (466), arrojaron a Jerjes de Europa y a su flota de las aguas del Egeo.

Jerjes fue finalmente asesinado y le sucedió un hijo joven, Artajerjes I Longimano, que subió al trono desplazando al verdadero heredero. El reinado de Artajerjes (465/4-424) no comenzó con buenos auspicios. Ya acosado por los ataques de los griegos a Chipre, hacia el 460 tuvo además que hacer frente a una rebelión en Egipto dirigida por Inaros, dinasta libio, que contaba con el apoyo de Atenas. Pronto el bajo Egipto se vio libre de tropas persas, excepto Menfis que fue asediada. Aunque el ejército persa, al mando de Megabyzus, sátrapa de Abar-nahara, reconquistó Egipto ca. 457, la resistencia continuó hasta el 454, en que Inaros fue hecho prisionero. Posteriormente se rebeló el mismo Megabyzus porque Inaros fue ejecutado, no respetándose la palabra que él le había dado (449/8); pero se llegó a un arreglo y Megabyzus fue confirmado en su cargo. Dificultades internas, agravadas por ulteriores victorias griegas, llevaron al fin a Artajerjes a convenir la paz de Callias (449). A las ciudades griegas del Asia Menor, aliadas con Atenas, se les concedió la libertad y Atenas abandonaba todo intento de liberar a otras; las tropas regulares persas no debían pasar del este del Halys y la flota persa no podía penetrar en el mar Egeo. Se saca la impresión de que Pcrsia había sido humillada. Aunque su fin estaba lejano,

comenzaban a aparecer los primeros síntomas de debilidad en la sólida estructura del imperio.

2. *Suerte de los judíos ca.* 515-450. Aunque apenas sabemos nada de la suerte de los judíos durante este período, es evidente que el futuro de la comunidad de Judá seguía siendo incierto y desalentador. Al no plasmarse en realidad el resurgimiento del Estado davídico, es probable que los judíos del imperio, muchos de los cuales se encontraban a gusto en su actual situación, perdieran interés por todo lo concerniente al experimento de la restauración. Aunque el aflujo de población a Judá continuaba, no se dio ciertamente aquella avalancha general de judíos hacia su país que habían imaginado el Deuteroisaías, Zacarías y otros.

a. *Las comunidades judías en el imperio persa durante el siglo quinto.* Aunque sabemos muy poco de los judíos, es seguro que por este tiempo estaban bien acomodados en diversas partes del imperio. Y puesto que Babilonia siguió siendo el centro de la vida judía durante los siglos siguientes, podemos suponer que la comunidad era allí floreciente. En realidad, como más arriba hemos indicado, algunos de los judíos babilonios llegaron a gran prosperidad, mientras que otros, como Nehemías, alcanzaron una alta posición en la corte persa. Hay también algunas pruebas de una comunidad judía en la lejana Sardes (Sefarad), en Asia Menor, como lo demuestra una inscripción en lidio y arameo de ca. 455, además de una alusión en Abdías (v. 20) (3). Ciertamente se encuentran también durante este período judíos en el bajo Egipto (cf. Is. 16-25), donde habían huido algunos grupos de ellos después de la caída de Jerusalén, aunque no conocemos nada de su suerte.

Por otra parte, se conoce bien la historia de una colonia judía de Elefantina en la primera catarata del Nilo, mencionada en el capítulo anterior, a lo largo de todo el siglo quinto, gracias a la abundancia de textos arameos allí encontrados. Algunos de estos textos son conocidos desde principios de siglo, mientras que otros sólo recientemente han llegado a Estados Unidos y Europa (4). No nos podemos detener en los negocios legales y económicos de esta colonia, pero tendremos que extendernos algo más en su suerte política en el próximo capítulo. Basta decir que fue una firme y floreciente comunidad, que había echado raíces sociales y económicas en su nueva tierra.

(3) Cf. C. C. Torrey, AJSL, XXXIV (1917/18), pp. 185-198; también Thompson, *op. cit.*, p. 867; Albright, BP, p. 50 y nota 124.

(4) Para los descubrimientos originales, cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. B.* (Oxford, Clarendon Press, 1923); cf. Pritchard, ANET, pp. 491 ss., para selecciones. Para el grupo publicado en América, cf. E. G. Kraeling, *The Érooklyn Museum Aramaic Papyri* (Yale University Press, 1953); *ídem*, BA, XV (1952), pp. 50-67, para un relato popular. El otro grupo ha sido publicado por G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.* Oxford, Clarendon Press, 1954; resumido y revisado, 1957).

Su religión, sin embargo, era altamente sincretista (5). En total contradicción con la ley deuteronómica, estos judíos tenían un templo dedicado a Yahvéh, con un altar sobre el que le eran ofrecidas ofrendas y sacrificios (6). Pero también rendían culto a otras divinidades: Esem-betel, Jerem-betel, [J]Anat-betel ('Anat-yahu). Estos dioses representan probablemente hipostaciones de aspectos de Yahvéh («Nombre de la Casa de Dios», «Santidad de la Casa de Dios», «Señal» (?) de la Casa de Dios»), a las que se había otorgado condición de divinidad (7). De aquí puede inferirse que los judíos de Elefantina, aunque no abiertamente politeísticas, habían combinado un yahvismo altamente heterodoxo con aspectos tomados de los cultos sincretistas de origen arameo. Aunque se llamaban a sí mismos judíos y tenían conciencia de su parentesco, como veremos, con sus hermanos de Palestina, en modo alguno permanecieron dentro de la gran corriente de la historia y fe de Israel. Afincados donde estaban, no sintieron en realidad la urgencia de la vuelta a Judá para constituir allí una parte de la comunidad.

b. *La comunidad en Judá: sus vicisitudes externas.* Los judíos, sin embargo, no habían abandonado la empresa de la restauración. Por el contrario, grupos de ellos continuaron regresando a su país (cf. Esd. 4, 12), con el resultado de que la población de Judá llegó a duplicarse hacia la mitad del siglo quinto. La lista de Esd. cap. 2/Ne. cap. 7, que probablemente es una lista de censo revisada aproximadamente en los días de Nehemías y que enumera tanto a los exiliados vueltos y a sus descendientes como a los judíos ya establecidos en la provincia, calcula la población total por esta época en no menos de 50.000 (8). Probablemente una buena parte de ellos habían llegado después de la reconstrucción del Templo. Esta lista, y la de Ne. cap. 3, demuestra que por entonces ya estaban habitadas numerosas ciudades de Judá, incluyendo algunas (p. e., Téqoa, Bet-sur, Keilah) prácticamente despobladas hasta entonces. Afiliados a la comunidad de Jerusalén se encuentran también en Jericó, en el territorio efraimita alrededor de Betel (7, 32) y, más lejos, en la llanura costera, en las cercanías de Lydda (v. 37). Pero el país no estaba todavía densamente poblado; la misma Jerusalén tenía muy pocos habitantes (v. 4).

(5) Cf. A. Vincent, *La religión des Judéo-Ararnéens d'Elephantine* París, P. Geuthener, 1937); también Albright, ARI, pp. 168-174, y referencias a este asunto; cf. *ídem*, BASOR, 90 (1943), p. 40.

(6) Así, por lo menos, desde finales del siglo quinto, y probablemente desde principios. M. Black, con todo (JSS, I [1956], p. 56), arguye que el sacrificio de *animales* era una innovación que irritaba a los egipcios y que tuvo que cesar.

(7) Cf. Albright, FSAC, pp. 373 ss.

(8) Cf. Albright, BP, pp. 52 ss y nota 122; pero cf. K. Galling, JBL, LXX (1951), pp. 149-158.

La situación de la comunidad durante estos años fue muy insegura. Probablemente después de Zorobabel los gobernadores de Judá no eran nativos, siendo administrado el distrito, según parece, desde Samaría (9), estando los asuntos locales bajo la supervisión de sumos sacerdotes: Josué, después Yoyaquim, después Elyasib (Ne. 12, 10, 26). Debieron ser constantes los roces con los oficiales provinciales que no sólo impusieron exacciones gravosas sino que permitieron a sus agentes portarse con despótica insolencia (Ne. 5, 4, 14 ss.). Llevando a mal toda tentativa de Judá que pudiera menospreciar sus prerrogativas, no perdieron oportunidad de enfrentar a los judíos con el Gobierno de Persia. Se nos dice (Esd. 4, 6) que al principio del reinado de Jerjes —posiblemente en el 486/5, cuando el rey se estaba ocupando de la revuelta de Egipto— acusaron a los judíos de sedición. No sabemos nada ni de los fundamentos de los cargos ni de sus consecuencias (10). Pero podemos presumir que durante estos años los judíos, sin protección militar ni medios de defensa, debieron estar sometidos a frecuentes incursiones, represalias e intimidaciones que les hicieron sentir agudamente su posición indefensa.

Esta inseguridad estaba agravada por la tirantez de las relaciones no sólo con la oficialidad de Samaría, sino también con otros vecinos. En particular hubo enemistad con los edomitas que, arrojados de su tierra por la presión árabe, habían ocupado, como se ha dicho, la mayor parte del sur de Palestina hasta un punto al norte de Hebrón. Hacia el siglo quinto, las tribus árabes habían caído completamente sobre Edom (cf. MI. 1, 2-5), ocupando Esyón-Guéber y comenzando a mezclarse con los edomitas del sur de Palestina. Edom permaneció durante el período persa sin población fija (11). A los judíos ciertamente no les agradaban los edomitas, cuyo pérfido pasado no podían olvidar y cuya presencia en el suelo ancestral de Judá llevaban a mal (Abd. 1-14). Sus profetas esperaban el día de Yahvéh (Abd. 15-21), en el que Israel recobraría su tierra, y sus enemigos, particularmente Edom, serían destruidos. Edomitas y árabes respondieron, sin duda, en la misma moneda, con tanta aversión y hostilidad como pudieron.

Faltando una protección adecuada, los judíos encontraron su posición intolerable. Esta fue la razón por la que en el reinado de

(9) Cf. el lenguaje de Esd. 4, 12. El «gobernador» de Mal. 1, 8 sería el gobernador de Samaría, o el mismo Nehemías.

(10) La opinión de J. Morgenstern (HUCA, XXVII [1956], pp. 101-179; XXVIII [1957], pp. 15-47) de que una gran rebelión el 485 condujo a la destrucción de Jerusalén y del Templo y a la matanza o esclavitud de mucha de su población, aunque penetrantemente desarrollada, es demasiado especulativa.

(11) Cf. N. Glueck, AASOR, XV (1953), pp. 138-140; *ídem, The Other Side of ihe Jordán* (American Schools of Oriental Research, 1940); también J. Starcky, «The Nabateans» (BA, XVIII [1955], pp. 84-106); W. F. Albright, BASOR, 82 (1941), pp. 11-15.

Artajerjes I (Esd. 4, 7-23) tomaron el asunto por su propia cuenta y comenzaron a reconstruir las fortificaciones de Jerusalén. No podemos decir exactamente cuándo tuvo lugar esto, salvo que fue antes del 445 (cf. Esd. 4, 23; Ne. 1, 3). Se siente la tentación de relacionar este incidente con la rebelión de Megabyzus (449/8), que pudo haber despertado las esperanzas de independencia, o al menos que parecía hacer factible el plan. Pero los nobles de Samaría, con justicia o sin ella, presentaron otra vez sus acusaciones de sedición y obtuvieron del rey la orden de parar las obras, orden que ellos ejecutaron con la fuerza de las armas. Su intención era mantener a Judá indefensa a perpetuidad.

c. *La comunidad judía: su situación espiritual.* La terminación del Templo había provisto a los judíos de un lugar de reunión y les había dado el carácter de una comunidad cúltica. Aunque existía laxitud religiosa, no hay pruebas de que floreciese ningún otro culto en Judá. Podemos suponer que el ritual del Templo pre-exílico fue reanudado, omitiendo o reinterpretando algunas características reales, y que los asuntos internos de la comunidad fueron administrados de acuerdo con la ley, tal como había sido transmitida por Ja tradición. Los dirigentes judíos consideraban orgullosamente a la comunidad, y a ella sola, como el verdadero «resto» de Israel (12).

No obstante, hay pruebas abundantes de que la mora] de la comunidad no era buena. El desaliento había llevado a la desilusión y ésta, a su vez, a una laxitud religiosa y moral; las palabras de Malaquías y las memorias de Nehemías, ligeramente posteriores, lo muestran con claridad. Los sacerdotes, aburridos de sus deberes, no veían nada malo en ofrecer a Yahvéh animales enfermos o lisiados (MI. 1, 6-14), y su parcialidad en interpretar la ley había degradado su oficio a los ojos del pueblo (MI. 2, 1-9). Se descuidaba el sábado y se permitían los negocios en él (Ne. 13, 15-22). El incumplimiento de los diezmos (MI. 3, 7-10) obligó a los levitas a abandonar sus deberes para poder vivir (Ne. 13, 10 ss.). Además, había echado raíces el sentimiento de que no había ninguna ventaja en ser fiel a la ley (MI. 2, 17; 3, 13-15). Estas actitudes produjeron, naturalmente, un amplio derrumbamiento de la moralidad pública y privada, e incluso el peligro de que la comunidad se desintegrara internamente. El divorcio prevaleció hasta hacerse un escándalo público (MI. 2, 13-16). No molestados por ningún principio, los hombres engañaban a sus empleados en lo tocante a los jornales y se aprovechaban de sus hermanos más débiles (MI. 3, 5). Al pobre que hipotecaba sus campos en tiempos de escasez, o para poder pagar los tributos, se le embargaban los bienes y, juntamente con sus hijos, era reducido a

(12) Galling *(op. cil.)* llega incluso a ver en la lista de Esd. 2 // Ne. 7 la prueba de una ficción de organización anfictiónica.

esclavitud (Ne. 5, 1-5). Lo que era más grave a largo plazo, las líneas que separaban a los judíos de su medio ambiente pagano, comenzaban a resquebrajarse. Los matrimonios mixtos con paganos fueron, según parece, cosa normal (MI. 2, 11 ss.) y, cuando los descendientes de estas uniones aumentaron en número, llegaron a constituir una seria amenaza para la integridad de la comunidad (Nc. 13, 22-27).

El peligro, en resumen, eran tan real que si la comunidad no podía liberarse de él enteramente, recobrar la moral y encontrar su dirección, pronto o tarde perdería su carácter distintivo, si es que no se desintegraba por completo. Se hacían necesarias medidas drásticas, ya que la comunidad no podía continuar en la situación ambigua presente, ni podía recrear el orden del pasado. Había que buscar nuevos caminos si Israel quería sobrevivir como una entidad creadora.

## B. REORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD JUDIA BAJO NEHEMÍAS Y ESDRAS

1. *Nehemías y su obra.* El tercer cuarto del siglo quinto vio una completa reorganización de la comunidad judía, que aclaró su situación y la salvó de la desintegración colocándola en el camino que había de recorrer durante el resto del período bíblico y, con algunas modificaciones, hasta nuestros días. Esto se llevó a cabo en gran parte por el trabajo de dos hombres: Nehemías y Esdras. Aunque la esfera de sus esfuerzos se superpone, el primero dio a la comunidad su estatuto político y su reforma administrativa, mientras que el segundo reorganizó y reformó su vida espiritual.

a. *Afinidades de las vidas de Esdras y Nehemías.* Pocos problemas presenta la historia de Israel tan intrincados y difíciles de resolver con seguridad como éste. Sería desacertado interrumpir aquí nuestra narración para discutir ampliamente los problemas implicados; remitimos al lector interesado al Excursus II. Baste aquí con advertir que el problema es de los más complejos y que cualquier intento de reconstrucción debe quedar, de algún modo, en tentativa.

El problema gira en torno a la fecha de llegada de Esdras a Jerusalén. Las fechas de la actividad de Nehemías son seguras, estando confirmadas, además, independientemente por las pruebas de los textos de Elefantina. Se extendió (Ne. 2, 1) desde el año veinte de Artajerjes I (445) hasta (Ne. 13, 6) algo después del año treinta y dos (433). Por lo que respecta a la vida de Esdras, no existe esta certeza. Los especialistas se dividen ampliamente en tres campos: los que aceptan la opinión, apoyada, al parecer, en los libros canónicos de Esdras y Nehemías, de que Esdras llegó (Esd. 7, 7) en el año séptimo de Artajerjes I (458), es decir, unos trece años antes que Nehe-

mías, y completó su obra (Ne. caps. 8 al 10) poco después de la llegada de este último (algunos piensan que incluso antes); los que consideran el «año séptimo» como el año séptimo de Artajerjes II (398), y colocan la llegada de Esdras mucho después de haber desaparecido de escena Nehemías; y los que, creyendo que el «año séptimo» es un error de escriba en lugar de algún otro año (muy probablemente por «treinta y siete») del reinado de Artajerjes I, colocan la llegada de Esdras después de la de Nehemías (ca. 428), pero antes de que hubiera terminado la actividad de éste.

Aunque ninguna de estas interpretaciones puede pretender resolver todos los problemas, la última, por razones expuestas más adelante, en el Excursus II, parece la más satisfactoria. Es la que se admite en las secciones que siguen. Aunque puede parecer que contradice al sentido obvio de la narración bíblica, que coloca primero a Esdras, una comparación de Esdras-Nehemías con la versión griega de I Esdras (y con Josefo, que la sigue), sugiere que la obra del cronista ha sufrido serias dislocaciones, con toda probabilidad después de haber salido de sus manos. El orden de los sucesos en nuestra Biblia es probablemente el resultado de esta dislocación secundaria. En todo caso, confiamos en que la reconstrucción ofrecida a continuación esté conforme con los datos bíblicos al mismo tiempo que presenta un cuadro coherente de los sucesos.

b. *La misión de Nehemías.* La reconstitución de la comunidad judía fue terminada en la segunda mitad del reinado de Artajerjes I Longimano (465-424). Coincidió de esta manera, en términos generales, con la edad de oro de Atenas, cuando en las calles de esta ciudad se paseaban hombres como Pericles, Sócrates, Sófocles, Esquilo, Fidias y otros muchos. Las derrotas a manos de los griegos, más los disturbios en Egipto y Siria que señalaron los primeros años de su reinado, impusieron a Artajerjes la tarea de restablecer su posición. Tuvo éxito en la empresa. Con los griegos eligió el camino de la diplomacia, y por supuesto, el del soborno, facilitado además por la incapacidad crónica de los griegos para actuar conjuntamente por mucho tiempo. Pronto comenzó a recuperar sus pérdidas en Asia Menor y después, cuando estalló la desastrosa guerra del Peloponeso (431), él y su sucesor tuvieron la agradable tarea de sentarse y observar cómo los griegos se destruían entre sí. Al final de la guerra la posición persa era más segura que nunca (404).

Por lo que respecta a Abar-nahara (Palestina y Siria), al rey le interesaba, después de los trastornos de Egipto y la rebelión de Megabyzus, ocuparse de la estabilidad de esta provincia, y esto por su intrínseca importancia y porque estaba colocada en medio de las líneas de comunicación con Egipto, donde la intranquilidad era crónica; las bases de aprovisionamiento a lo largo de la ruta militar del sur a través de Palestina se verían en peligro si la intranquilidad se

extendía a este país. Y podemos imaginar que los judíos, cansados del despótico trato a que los sometían los oficiales de Samaría, más amargo a causa de su propio desvalimiento y de la incapacidad del rey para comprender su situación (Esd. 4, 7-23), no eran por el momento muy afectos a Persia. Era el deseo del rey estabilizar los asuntos de Palestina, lo cual hizo que se interesara personalmente por las cuestiones judías, una vez que éstas llamaron su atención (13).

Provisionalmente, había en la corte de Artajerjes un judío llamado Nehemías, que habiendo llegado a los altos puestos, tenía acceso, como copero del rey, hasta su persona. Aunque casi ciertamente era un eunuco, como lo exigía, normalmente, su posición, Nehemías poseía energía y capacidad y, bien que un tanto predispuesto a las querellas, estaba entregado a la causa de su pueblo. En diciembre del 445 (Ne. 1, 1-3), una delegación de Jerusalén, encabezada por su propio hermano Jananí, le informó de las deplorables condiciones en que estaban y, sin duda, de la desesperanza de obtener remedio por los conductos oficiales. Nehemías, profundamente dolorido, resolvió acercarse al rey y pedirle permiso para ir a Jerusalén con autoridad para reconstruir sus fortificaciones. Era una cosa difícil de conseguir (Ne. 1, 11), ya que involucraba el requisito de que fuese anulado un decreto anterior del rey (Esd. 4, 17-22). Pero cuando cuatro meses más tarde (Ne. 2, 1-8), Nehemías encontró su ocasión, la petición tuvo éxito. Fue expedido un rescripto autorizando la construcción de las murallas de la ciudad y decretando que los materiales necesarios fueron suministrados por los bosques reales. Más aún, entonces, o posteriormente, Nehemías fue nombrado gobernador de Judá (Ne. 5, 14; 10, 1), que quedó constituida en provincia separada, independiente de Samaría (14).

La Biblia da la impresión de que Nehemías se puso en camino inmediatamente, acompañado por una escolta militar (Ne. 2, 9). Josefo (Ant. XI, V, 7), que sigue el texto de los LXX, cuya primera parte está contenida en I Esdras, coloca su llegada solamente en el 440. Aunque es imposible lograr certeza, esto puede ser exacto (15). Si Nehemías fue primero a Babilonia y reunió a los judíos que habían de acompañarle (como Josefo indica) y después, habiendo presentado sus credenciales al sátrapa de Abar-nahara, atendió a procurarse materiales de construcción antes de dirigirse a Jerusalén (como posiblemente hizo, dado que el trabajo se comenzó muy poco después

(13) Cf. H. H. Rowley, «Nehemiash's Mission and Its Background» (BJRL, 37 [1955], pp. 528-561).

(14) Cf. A. Alt. «Die Rolle Samarías beí der Entstehung des Judentums» (KS, II, pp. 316-337).

(15) Así Albright, BP, pp. 51, 63, de acuerdo con S. Mowinckel, *Statiholderen Nehemia* (1916), obra que no he tenido a mi disposición.

de su llegada), la fecha no es irracional. En todo caso, lo más tarde hacia el 440 estaba en Jerusalén y había tomado allí la dirección de los asuntos.

c. *Reconstrucción de las murallas de Jerusalén.* El problema más urgente que el nuevo gobernador tenía a su llegada era dar seguridad física a la comunidad. Por tanto, emprendió en seguida la reconstrucción de las murallas de la ciudad, actuando con rapidez y audacia para que sus planes no fueran desbaratados antes de empezar. Tres días después de su llegada hizo una inspección nocturna secreta a las murallas, para aquilatar la extensión de la obra con que tenía que enfrentarse; sólo entonces notificó sus planes a los dirigentes judíos (Ne. 2, 11-18). Después, tan pronto como se pudo reunir un grupo de trabajo, comenzó la obra (16). La mano de obra fue reclutada, seguramente, por una leva de todo Judá (Ne. cap. 3), y las murallas fueron divididas en secciones, con un grupo particular como responsable de cada sección. Las obras progresaron rápidamente; a los cincuenta y dos días (Ne. 6, 15) ya estaba levantada una especie de muralla. Es, desde luego, increíble que pudiera ser terminada tan rápidamente, y por obreros en su mayoría inexpertos, una muralla propiamente dicha. Es casi seguro que Josefo (Ant. XI, V, 8) esté en lo cierto al afirmar que la obra total —reforzamiento, almenas, puertas y revestimientos— exigió dos años y cuatro meses (hasta diciembre del 437 según sus fechas).

Todo esto fue llevado a cabo con increíble dificultad. Es un tributo a la energía y valor de Nehemías, y a la determinación de la masa del pueblo (Ne. 4, 6), el que se pudiera completar. Aunque Nehemías tenía la total autorización del rey, encontró poderosos enemigos a quienes desagradaba su presencia y que no desperdiciaron ocasión para poner obstáculos a la empresa. El principal de ellos fue Sanbal.lat que, como sabemos por los papiros de Elefantina (cf. Ne. 4, 1 ss.), era gobernador de la rpovincia de Samaría. A pesar de su nombre babilónico (Sinubal.lit), Sanbal.lat era yahvista, como lo indican los nombres de sus hijos Delaías y Selemías (17); su familia emparentó posteriormente, por medio del matrimonio, con el sumo sacerdote de Jerusalén (13, 28). Con él estaba Tobías, gobernador de la provincia de Ammón en la Transjordania (18). Tobías era también yahvista, como su mismo nombre, y el de su hijo Yehojanán (6, 18) lo indican, y tenía amistades en Jerusalén; su fa-

(16) Ne 6, 15 coloca el comienzo cincuenta y dos días antes de la luna de lílnl, e. d. en Ab (Agosto) del 439, de acuerdo con las fechas de Josefo. Cf. Albright *ib id.*

(17) Mencionado en los textos de Elefantina; cf. Pritchard, ANET, p. 492.

(18) Nehemías (Ne. 2, 10, 19, etc.) le llama despectivamente «el animonilii», y «el siervo». Con todo, este último era su título oficial (siervo del rey).

milia era aún importante en el siglo segundo (19). Sanbal.lat, que consideraba a Judá como legalmente perteneciente a su territorio, sintió sin duda que le fuera quitado el control de ella. El y Tobías, que se consideraban israelitas y eran aceptados como tales entre las familias principales de Jerusalén, se sintieron irritados por el hecho de que los judíos más ortodoxos, como Nchcmías, encontraran su religión (seguramente algo sincretista) inaceptable y no los tuvieran por mejores que a los paganos. A estos dos estaba asociado (2, 19, 6, 1, 6) un tal Gesem (Gasmu) «el árabe», cjue es conocido en las inscripciones como un poderoso jefe de Quedar (Dedán), en el noroeste de Arabia. Bajo el control nominal de los persas, gobernaba la provincia de Arabia, que por este tiempo incluía Edom y el sur de Judá (20). ¡Nehemías tenía enemigos por todas partes!

Estos emplearon un arsenal completo de ardides para frustar los planes de Nehemías. Al principio probaron la burla con la esperanza de socavar la moral (Ne. 2, 19 ss.; 4, 1-3). Al no hacer esto efecto, incitaron —a buen seguro de modo no oficial y pretendiendo ignorar por completo el asunto— a bandas árabes, ammonitas y filisteas (4, 7-12) (21) a que hiciesen incursiones en Judá. Jerusalén fue hostigada y las ciudades circunvecinas atemorizadas; según Josefo (Ant. XV, V, 8) no pocos judíos perdieron la vida. Nehemías respondió (4, 13-23) dividiendo a sus gentes en dos grupos, uno de los cuales permanecía sobre las armas mientras el otro trabajaba. Reunió también (v. 22) a los judíos de las regiones cercanas dentro de Jerusalén, para protegerlos y para robustecer las defensas de la ciudad. Viendo que no conseguían nada en ninguna parte, los enemigos de Nehemías intentaron entonces (6, 1-4) hacerle salir de la ciudad, aparentemente para una entrevista, pero en realidad con la intención de asesinarle. Nehemías no era tan tonto. Ellos entonces le amenazaron con acusarle de sedición ante los persas (vv. 5-9), también en lo cual les hizo frente y siguió adelante su obra. Pero, desgraciadamente, no todos los enemigos de Nehemías estaban fuera de los muros; dentro había una quinta columna. Estando emparentados Tobías y su hijo con las familias principales de Jerusalén (vv. 17-19), tenían amigos que los mantenían al corriente de todo lo que hacía Nehemías y, a su vez, enviaban cartas a éste intentando debilitar

(19) Sobre Tobías, cf. C. C. McCown, BA, XX (1957), pp. 63-76; B. Mazar, IEJ, 7 (1957), pp. 137-145, 229-238; también, R. A. Bowman, IB, III (1954), pp. 676 ss., para más abundante literatura.

(20) Cf. W. F. Albright, «Dedan» *(Geschichte und Altes Testemant,* G. Ebeling, ed. [Tubinga, J. C. X. B. Mohr, 1953], pp. 1-12); A. Alt «Judas Nachbarn *¿va* Zeit Nehemías» (KS, II, pp. 338-345); Bowman, *op. cit.*, pp. 681 ss.; F. M. Cross, BA, XVIII (1955), pp. 46 ss.

(21) Los «aJdoditas» de Ne. 4, 7 son los habitantes de la provincia de «Asdod» *(c.* d. i'ilistca).

su moral. Como último recurso (vv. 10-14), fue sobornado un profeta para atemorizar a Nehemías con la noticia de un complot contra su vida, con la esperanza de que se refugiara en sagrado en el Templo y se desacreditase de este modo a sí mismo ante el pueblo. Pero Nehemías, despreciando su seguridad personal, evitó esta confusión.

Nehemías demostró ser moralmente superior a sus enemigos. Su valor y riqueza de recursos superó todos los obstáculos, incluso el desaliento de sus seguidores (Ne. 4, 10), y pudo concluir la obra. Entonces, viendo que la ciudad tenía aún pocos habitantes, y conociendo que las murallas no podrían ser defendidas si no se disponía de hombres, preparó, por suertes, un contingente de pueblo para ser trasladado dentro (7, 4; 11, 11 s.); cierto número, con todo, se habían ofrecido voluntarios. Las murallas fueron más tarde dedicadas en solemne ceremonia (12, 27-42) (22). Se había ganado la primera batalla y la seguridad externa quedaba asegurada.

d. *Administración de Nehemías: su primer período.* Poco es lo que conocemos de la administración de la provincia bajo Nehemías. Era una provincia pequeña, que contaba escasamente con 50.000 habitantes, concentrados a lo largo de la línea montañosa desde el norte de Bet-sur hasta los alrededores de Betel (23). Nehemías la encontró ya dividida en distritos con fines administrativos y es probable que mantuviera este sistema, ya que lo empleó como base de su leva para construir las murallas (Ne. cap. 3) (24). A causa de los fuertes impuestos y de las estaciones pobres (5, 1-5, 15), la provincia sufría duras estrecheces económicas. Los avaros aprovechaban la oportunidad para apoderarse de los pobres y disponer de ellos, a causa de sus deudas. Nehemías, encolerizado por estos abusos, actuó con su decisión característica (vv. 6-13). Llamando ante sí a los trangresores, hizo una enardecida apelación a sus conciencias y a su condición de judíos y exigió después su promesa de abandonar la usura y restituir. Para mayor firmeza, les tomó juramento solemne ante Yahvéh y ante la asamblea del pueblo. El mismo Nehemías dio ejemplo renunciando a las retribuciones ordinarias de gobernador, no adquiriendo ninguna propiedad y tomando únicamente los tributos necesarios para mantener su posición (vv. 14-19).

(22) Esto ocurrió algunos años más tarde, si la mención de Esdras (Ne. 12, 36) es original; pero puede ser que no lo sea¡ Cf. Excursus II.

(23) Es posible que fueran añadidas a la provincia de Nehemías (Albright, HP, p. 53), algunas ciudades de la llanura costera —Lydda, Hadid y Ono (Esd. 2, 33 / Ne. 7, 37)—. Alt (KS, II, p. 343, nota 4) piensa que se trataba de una zona neutral entre los territorios de Asdod y Samaría (cf. Ne. 6, 2).

(24) Cf. Noth, HI, p. 324. Dado que la palabra empleada para «distrito» *(fielek)* es acádica, es posible que el sistema proceda de la época neobabilónica.

Atendidas todas estas pruebas, Nehemías fue un gobernador justo y capaz. Su lealtad al rey estaba fuera de duda. Si, como Sanbal.lat acusaba (Ne. 6, 6 ss.), había alguien en Jerusalén que estaba predicando la rebelión, podemos asegurar que Nehemías dio poco crédito a tal rumor. Sin embargo la firmeza —realmente intransigencia— de sus convicciones, sus brusquedades, su falta de tacto y su temperamneto violento, le acarrearon, sin duda, enemigos, a pesar de sus virtudes. Judío crecido en el exilio en la estricta tradición, se enfrentó particularmente con aquellos, muchos de ellos de familias principales, que eran negligentes en sus prácticas religiosas y que, en muchos casos, estaban emparentados con los pueblos vecinos. Algunos de éstos se habían declarado ya enemigos de él, como hemos visto. Dado que es completamente imposible fechar con precisión Jos incidentes narrados en Ne. cap. 13, no podemos decir con exactitud cuándo comenzó Nehemías a tomar medidas positivas. Pero ciertamente estaba al tanto de la situación y pronto debió advertir que se hacía necesaria una reforma religiosa de tal magnitud que un seglar como él no podía llevar a cabo, atendido, sobre todo, que la laxitud religiosa alcanzaba hasta la misma familia del sumo sacerdote.

e. *Segundo período de Nehemías: sus medidas de reforma.* Nehemías permaneció en su cargo durante doce años (hasta el 443: Ne. 5, 14), después de lo cual regresó a la corte persa (Ne. 13, 6). Probablemente, habiendo ya acabado su primer permiso de ausencia (cf. 2, 6), no pudo obtener una prórroga ulterior. Pero muy pronto persuadió al rey para que le designase de nuevo, ya que al poco tiempo (probablemente no más de un año o dos desde su partida), le encontramos de nuevo en Jerusalén. Cabe preguntarse, aunque esto no sea más que una plausible teoría, si acaso no consultaría durante su ausencia con los principales judíos de Babilonia y trazaría planes en la corte persa para poner en orden los asuntos religiosos de Judá.

Cuando Nehemías volvió, se encontró con una situación peor que mala. El partido más tolerante había hecho progresos en su ausencia. En particular, Elyasib —que apenas puede ser otro que el mismo sumo sacerdote (3, 1; 13, 28)— había llegado incluso a instalar a Tobías, el enemigo de Nehemías, en una habitación del Templo, propiamente reservada para el uso cúltico. Al saber esto, Nehemías encolerizado, mandó arrojar a la calle los enseres de Tobías y purificar la habitación de su impureza para restituirla a su función propia (13, 4-9). Por este tiempo, si es que no había comenzado a hacerlo antes, Nehemías tomó vigorosas medidas contra la laxitud religiosa predominante. Viendo que los levitas, a los que no se pagaba su parte, habían abandonado el Templo para trabajar (13, 10-14), se preocupó de que fueran recogidos los diezmos y nombró tesoreros honrados para administrarlos. También se preocupó (v. 31) de que fuera asegurado el suministro de leña para el altar. Para impedir

que se siguiera celebrando en sábado los negocios, como hasta entonces, ordenó que durante ese día se cerraran todas las puertas de la ciudad; y como los mercaderes comenzaron entonces a establecer sus mercados fuera de las murallas, los amenazó con arrestarlos y arrojarlos (vv. 15-22). Al descubrir niños de matrimonios mixtos que ni siquiera hablaban hebreo, montó en una ardiente cólera y habiendo maldecido, acometido y arrancado los cabellos de los transgresores que tuvo a mano, los hizo jurar a todos que no volverían a emparentar con extranjeros en el futuro (vv. 23-27). Cuando se encontró con que un nieto del sumo sacerdote Elyasib se había casado nada menos que con la hija de Sanbal.lat (vv. 28 ss.), le expulsó del país.

Quizá mientras se tomaban estas medidas llegó Esdras a Jerusalén. Aunque los esfuerzos de Nehemías no eran sistemáticos, sino más bien adoptados *ad hoc* para hacer frente a las situaciones según iban surgiendo, demostraban que Nehemías era un defensor de la más estricta pureza religiosa. Había estado, por tanto, enteramente en la misma línea que Esdras había venido a trazar, si es que no fue él mismo quien intervino para que viniera. Como veremos, apoyó la reforma de Esdras y la confirmó con su firma oficial (8, 9; 10, 1). No sabemos cuánto duró su misión después de esto, pero es probable que acabara al cabo de unos pocos años, quizá por el mismo tiempo en que murió su protector Artajerjes I (424). De todas formas, hacia el 411 había ocupado su puesto un persa llamado Bagoas, como veremos.

2. *Esdras «el escriba».* Nehemías había salvado a la comunidad en su sentido físico, dotándole de una posición política reconocida, de seguridad y de administración honrada. Pero, a pesar de sus esfuerzos, no había reformado las raíces de su vida interna. Y esto era, por desgracia, necesario, si es que la comunidad quería encontrar alguna vez su camino; sin ello es bien seguro que las medidas tomadas por Nehemías habrían tenido un significado puramente temporal. Providencialmente, la reforma necesaria vino al final de la misión de Nehemías (ca. 428 según la reconstrucción aquí adoptada), con la aparición en escena de Esdras «el escriba».

a. *Naturaleza de la misión de Esdras.* La tarea encomendada a Esdras, de la que estamos informados por el documento arameo (Esd. 7, 12-26), cuya autenticidad no puede ponerse en duda (25), era completamente distinta de la de Nehemías. Concernía solamente a materias religiosas. Esdras vino provisto de una copia de la ley, junto con un rescripto del rey garantizándole amplios poderes para hacerla cumplir. Concretamente (vv. 25 ss.), estaba facultado para enseñar la ley a los judíos que vivían en la satrapía de Abar-nahara

(25) Cf. cap. nota 43, supra.

y para establecer un sistema administrativo con el fin de observar si era obedecido. La autoridad de Esdras era, de este modo, al mismo tiempo más amplia y más concreta que la de Nehemías. No era un gobernador civil, sino un hombre a quien se le había confiado la misión específica de regularizar las prácticas religiosas de los judíos; le concernían los asuntos seculares sólo en la medida en que la ley sagrada se rozaba con la secular (¡lo cual en la práctica era inevitable!). Por otra parte, su autoridad no estaba restringida a Judá, sino que se extendía a todos los judíos que vivían en Abar-nahara (de hecho la mayor parte en Palestina). Esto no significa que Esdras pudiera obligar a obedecer su ley a todo el pueblo de descendencia israelita. Obligar de este modo habría sido completamente contrario a la práctica persa. Más bien significa que todos los que pretendían fidelidad a la comunidad del culto de Jerusalén (es decir, todos los que se llamaban judíos) tendrían que ordenar sus asuntos personales en conformidad con la ley traída por Esdras. Esto estaba refrendado por el decreto real: para un judío, desobedecer esta ley era desobedecer también «la ley del rey» (v. 26). Además de esto, se le había concedido a Esdras el derecho a recibir contribuciones de los judíos babilonios para el mantenimiento del culto del Templo (vv. 15-19), y de participar hasta un límite establecido de los tesoros reales y provinciales para sus ulteriores necesidades (vv. 20-22). Al mismo tiempo, el personal encargado del culto fue eximido por completo de tributos (v. 24).

La condición jurídica de Esdras está expresada en el título de «escriba de la ley del Dios de los cielos» (Esd. 7, 12), lo cual no significa que él fuera doctor de la ley en el sentido posterior, aunque la tradición, con bastante acierto, le ha considerado como tal (cf. v. 6), sino que era el título oficial de Esdras como comisionado del Gobierno. Era el «secretario real para la ley del Dios de los cielos» (es decir, el Dios de Israel) o, como diríamos modernamente, «ministro de Estado para los asuntos judíos», con autoridad específica en la satrapía de Abar-nahara (26). No sabemos cómo llegó Esdras a recibir esta comisión. Era un sacerdote (v. 12), y ciertamente encarnaba la posición de los judíos babilonios, que se sentían desazonados por las noticias de la laxitud en Judá y anhelaban que aquel asunto fuera corregido. El hecho de que se pudiera conseguir tal rescripto indica la influencia judía en la corte, y es difícil creer que Nehemías fuera el único judío encumbrado a una alta posición (cf. Ne. 11, 24). En realidad, el mismo Nehemías pudo haber sido el instrumento principal para este paso, durante su visita del 433. En todo caso, el rescripto, como su estilo indica, fue redactado por judíos; el rey se

(26) Cf. especialmente H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1930), pp. 39-59.

limitó a aprobarlo y sellarlo (27). Al hacerlo, Artajerjes no hacía más que proseguir y ampliar la política de sus predecesores. Los persas toleraban ampliamente los cultos nativos, como ya hemos visto, exigiendo tan sólo, para evitar rivalidades internas e impedir que la religión se convirtiera en pretexto para rebeliones, que estos estuvieran regulados bajo una autoridad responsable. Esto es lo que se hizo ahora con Judá, donde, a causa de su estratégica situación, era más de desear una tranquilidad interna.

Esdras llegó a Jerusalén probablemente en o hacia el 428. Según sus memorias personales (Esd. 7, 29-8, 36) (28), no vino solo sino que, de acuerdo con el permiso que le había sido dado (cf. 7, 13), iba al frente de una considerable compañía, reunida con este fin en Babilonia. Aunque el camino era peligroso. Esdras no quiso pedir escolta militar para que no pareciera que le faltaba confianza en Dios. La caravana partió en abril, después de ayunar y orar; cuatro meses más tarde llegó felizmente a Jerusalén (cf. 7, 8 ss.; 8, 31).

b. *Comienzo de la reforma de Esdras.* Dado que es posible que la narración del cronista no siga un orden cronológico (cf. Excursus II), no podemos precisar con exactitud cuándo dio Esdras los primeros pasos que se narran de él. Pero supuesto que su comisión era instruir al pueblo en la ley y regular sus asuntos religiosos según ella (Esd. 7, 25 ss.), es de esperar que presentaría la ley en público tan pronto como lo fue posible. Probablemente lo hizo así. Si, como parece, la narración de Ne. cap. 8 sigue cronológicamente al relato de la llegada de Esdras, esto se llevó a efecto dos meses más tarde, con ocasión de la fiesta de las tiendas. Desde una plataforma de madera levantada con este fin, en una de las plazas públicas, Esdras leyó la ley desde la mañana hasta la noche. Para asegurarse de que el pueblo la entendía (vv. 7 ss.), él y sus acompañantes dieron una versión aramea del texto hebreo, sección por sección, añadiendo probablemente algunas aclaraciones (29). De tal manera se conmovió el pueblo, que cayó abatido y llorando. Sólo con dificultad pudo Esdras contenerlos, recordando la alegría del día. Al día siguiente, después de una instrucción privada a los principales del pueblo sobre las exigencias de la ley, fue celebrada la fiesta de las tiendas, con posteriores lecturas de la ley en cada uno de los días.

Pero a pesar del entusiasmo inicial, la obra reformadora de Esdras no se iba a realizar tan fácilmente. Seguían existiendo los abusos que tanto habían disgustado a Nehemías, particularmente los ma-

(27) Cf. E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* **(Halle, M. Niemeyer, 1896), p. 65; Schaeder, *op. cit.*, p. 55.**

**28) Cf. Excursus II, p. 411.**

**29) Cf. W. Rudolph, *Esraund* *Nehemia* (HAT, 1949), pp. 146-149; R. A. liowman, IB, III (1954), pp. 736 ss.; Schaeder, *op. cit.*, pp. 52 ss. Pero cf. G. von Rad, *üeuteronomiumstudien* (FRLANT, 1948).**

trimonios mixtos, siendo muchos los ciudadanos principales —lo mismo clérigos que laicos, e incluso miembros de la familia del sumo sacerdote (Esd. 10, 18; Ne. 13, 28)— (30), que estaban profundamente implicados. Algo más de dos meses más tarde, en diciembre (cf. Esd. 10, 9; Ne. 8, 2), Esdras se vio obligado a tomar una decisión drástica (Esd. caps. 9 y 10). No es probable que hubiera ignorado todo este tiempo la situación. En realidad, lo probable es que la conociera ya antes de su llegada, al menos de un modo general, y ciertamente la conoció después. Posiblemente confió en que las medidas adoptadas por Nehemías, algunas de las cuales habían sido decretadas quizá durante este intervalo, mas la lectura de la ley, bastarían. También es posible que no tengamos noticia de medidas preliminares tomadas por él mismo. Aun así, penosamente irritado como estaba, Esdras elegió el camino de la persuasión moral. Con grandes muestras de emoción lloró y confesó el pecado de la congregación ante Yahvéh hasta que el pueblo mismo, conmovido en su conciencia, reconocidas sus transgresiones contra la ley (Esd. 10, 15-), sugirió voluntariamente un pacto para divorciarse de sus mujeres extranjeras y juró ayudar a Esdras en toda iniciativa que él sugiriese.

Después, mientras Esdras continuaba sus ayunos y oraciones, los principales y ancianos ordenaron a todo el pueblo presentarse en Jerusalén en el espacio de tres días, bajo pena de ostracismo y confiscación de bienes (Esd. 10, 6-8). Esdras poseía este poder (7, 25 ss.); pero sólo lo empleó a través de los jefes del pueblo, a los que ahora se atrajo por completo. Esto produjo sus efectos. Se reunió una gran multitud y, a pesar de un fuerte aguacero, permaneció dócilmente al descubierto para recibir la reprensión de Esdras. Con muy poca oposición, estuvieron de acuerdo en cumplir lo que Esdras había dispuesto, pidiendo solamente un cierto plazo, ya que la inclemencia del tiempo, más la magnitud de la tarea de investigar los casos, impedía comenzar el asunto de inmediato (Esd. 10, 9-15). La investigación de los casos, llevada a cabo por una comisión designada por Esdras, comenzó casi en seguida; tres meses más tarde (¿marzo 427?) había terminado su trabajo (vv. 16 ss.). Todos los matrimonios mixtos fueron disueltos (v. 44).

c. *Culminación de la reforma de Esdras: reconstitución de la comunidad sobre la base de la Ley.* De acuerdo con la reconstrucción aquí adoptada (cf. Excursus II), el cénit de la actividad de Esdras se produjo sólo unas semanas más tarde (cf. Ne.. 9, 1), con los sucesos narrados en Neh. caps. 9 y 10. Concluido el asunto de los matrimonios

(30) No se sabe con certeza quién era entonces el sumo sacerdote, pues es probable que Elyasib hubiera muerto, acaso ya antes del retorno de Nehemías (cf. Ne. 13, 4-9). Quizás lo era su hijo Yoyadá (Ne. 12, 10, 22; 13, 28), o quizás incluso su nieto Yeojanán. Este último, que ocupó el cargo después del 410, era por este tiempo un hombre maduro (Esd. 10, 6).

mixtos, el pueblo se congregó para la solemne confesión del pecado, después de lo cual se comprometieron por pacto a vivir según la Ley (9, 38; 10, 29). Concretamente, se obli garon (10, 30-39) a no casarse más con extranjeros, a abstenerse de trabajar en sábado, y cada siete años, dejar en barbecho la tierra y no exigir las deudas. También se comprometieron a un impuesto anual para el mantenimiento del santuario y a cuidar de que fueran presentados con regularidad, según las exigencias de la Ley, la leña para el altar, los primeros frutos y los diezmos.

Dado que las cosas aquí acordadas son las mismas que persiguió Nehemías (cf. Ne. cap. 13), y puesto que Nehemías (10, 1) es colocado en cabeza de la lista de los que rubricaron, han pensado muchos que Ne. cap. 10, a pesar de la impresión transmitida por el cronista, describe de hecho más la culminación de los esfuerzos de Nehemías que los de Esdras (31). Esto no es, desde luego, imposible. Es, sin embargo, igualmente razonable suponer que aquí precisamente converge la obra de los dos hombres, y cada uno respalda al otro. Los abusos que Nehemías había estado atacando eran precisamente los que Esdras había deseado corregir. Si la reconstrucción aquí adoptada es correcta (es decir, que la llegada de Esdras aconteció en el segundo período de Nehemías como gobernador), es ocioso preguntar si las reformas de Nehemías precedieron a las de Esdras o viceversa, ya que en buena parte corrieron paralelas y culminaron en el mismo punto. El pacto descrito en Nehemías, cap. 10, representa el punto final de los esfuerzos de ambos hombres. En el cap. 13 tenemos la sucinta narración del propio Nehemías acerca de la corrección en algunos abusos, para lo cual asume completa autoridad. En los capítulos 9 y 10 (y Esd. caps. 9 y 10), el cronista cuenta cómo fueron corregidos estos mismos abusos; aunque concede a Nehemías una parte modesta en ello (Ne. 10, 1), dando la autoridad principal a su héroe Esdras. En realidad, ambos desempeñaron papeles necesarios, pues aunque Nehemías había tomado vigorosas medidas contra la laxitud religiosa, necesitaba la autoridad de la Ley de Esdras, respaldada como estaba por un decreto real, para hacer que sus medidas tuvieran un efecto permanente. Pero, puesto que él fue quien tomó estas medidas y, además, asumió la dirección para llevar al pueblo al pacto de observar la Ley (Ne. 10, 1), pudo —no siendo hombre excesivamente modesto, como lo demuestran sus memorias— proclamar la reforma como propia. Esdras, por otra parte, aun poseyendo toda la autoridad del Gobierno para imponer la Ley, necesi-

(31) Así, p. e., Bowman, op. cit., p. 757; Rudolph, *op. cit.*, pp. 167, 173. Rudolph, cuya reconstrucción tiene muchos puntos similares a la adoptada aquí, piensa que el cronista intentó ocultar el hecho de que los esfuerzos de Esdras terminaron en un fracaso. No acabo de ver las razones que hagan creer que Esdras fracasó.

taba el respaldo del gobernador civil si su reforma había de ser, en realidad, exigida de una manera efectiva. Pero, dado que la Ley que Esdras había traído proporcionaba la base para la reforma y puesto que fue su autoridad moral la que creó la buena voluntad popular para aceptarla, el cronista no se equivoca al darle a él la mayor parte. El hecho de que Nehemías no diga nada de la parte correspondiente a Esdras, y el cronista casi nada de la de Nehemías, puede ser explicado por la aceptable suposición de que los dos hombres, ambos personalidades decididas, debieron tenerse muy poca simpatía (32). Además, Nehemías no intenta en sus memorias más que hacer una apología personal, mientras que los intereses predominantemente eclesiásticos del cronista le llevaron, sin duda, a considerar el papel del gobernador civil como secundario.

d. *Importancia de la obra de Esdras.* La reforma de Esdras parece haber estado ya completada al año de su llegada a Jerusalén. Después de esto no volvemos a tener noticias de él. Es muy posible que estuviera ya en avanzada edad y muriera no mucho después de terminar su misión. Josefo (Ant. XI, 5) así lo afirma, añadiendo que fue sepultado en Jerusalén. Pero existe también la tradición de que murió en Babilonia; su supuesto sepulcro, en 'Uzair, al sur de Iraq, sigue siendo aun hoy día un lugar sagrado (33). Nosotros nada sabemos. Esdras fue, en todo caso, una figura de relevante importancia. Aunque las exageraciones de la leyenda, que hacen de él nada menos que un segundo Moisés (34), son fantásticas, no son, sin embargo, del todo injustificadas. Si Moisés fue el fundador de Israel, Esdras fue el que reconstituyó a Israel y dio a su fe una estructura bajo la que pudiera sobrevivir a lo largo de los siglos.»

La tarea de Esdras fue reorganizar la comunidad judía en torno a la Ley. Ya se ha indicado la imperiosa necesidad de esta reorganización. Aunque la reconstrucción del Templo había dado a los judíos un lugar de reunión después del intermedio del exilio, y un estatuto de comunidad cúltica, las viejas instituciones nacionales no podían revivir, como el caso de Zorobabel había demostrado con toda claridad. Israel ya no era nación y había pocas esperanzas inmediatas de que volviese a serlo. Menos aún podía, a pesar de la tenacidad de las tradiciones anfictiónicas, hacer retroceder el reloj de la historia para restructurarse como una organización tribal. De no haber encontrado nuevas formas externas, Israel no hubiera so-

(32) Así, Albright, *Alex. Marx Jubilee Volunte* (Jewish Thelogical Seminary, 1950), p. 73.

(33) Cf. Schaeder, *op. cit.,* p. 14, para referencias.

(34) En II (IV) Esdras (cf. cap. 14), Esdras vuelve a crear, bajo divina inspiración, toda la Escritura, de la que se supone que ha sido destruida. Cf. Sanh, 21b: «Esdras habría merecido recibir la torá para Israel, si Moisés no le hubiera precedido».

brevivido mucho tiempo, sino que hubiera estallado en un inútil nacionalismo, para el cual, con todo, carecía de voluntad, o se hubiera desintegrado en el mundo pagano, como estuvo a punto de hacerlo, y como de hecho lo hizo la comunidad de Elefantina. Ya hemos visto cuán delicada era la situación, tanto interna como externa. Fue Esdras quien, dentro de la estructura de estabilidad política proporcionada por Nehemías, aportó la reorganización necesaria, basada en la Ley.

Qué Ley trajo Esdras en una pregunta que no tiene contestación. No hay razón para suponer que fuera una Ley completamente nueva, desconocida del pueblo. Supuesto que los judíos de Babilonia la habían aceptado ya como Ley de Moisés, pudo ser conocida, al menos en gran parte, por Jos judíos de Palestina, desde antiguo. Alguien ha supuesto que fue el código sacerdotal, que conservaba las tradiciones oficiales del Templo pre-exílico tal como habían sido transmitidas, coleccionadas y fijadas, probablemente en el exilio. Otros piensan que fue el Pentateuco completo, cuyos elementos, todos, habían existido desde mucho tiempo antes, y que había sido compilado según las grandes líneas esenciales de su formal actual casi de cierto antes de la época de Esdras, aunque aún no existía ninguna recensión tipo. Otros, en fin, creen que fue una colección de leyes, que incluía quizá varias prescripciones cúlticas y sobre otras materias, más tarde incluidas en la narración sacerdotal, y cuyos límites exactos no pueden ser determinados con precisión (35). No nos es posible, desde luego, decir qué leyes concretamente leyó Esdras en alta voz. Pero lo más probable es que poseyera el Pentateuco completo y que fuera él quien lo impuso a la comunidad, como regla normativa de fe y costumbres (36). La Torá tuvo ciertamente este estatuto muy poco después de la época de Esdras y es admisible suponer que fuera ésta la Ley que él trajo.

La Ley, en todo caso, fue aceptada por el pueblo en un pacto solemne ante Yahvéh, y así se llevó a cabo la constitución de la comunidad. Dado que todo ello fue impuesto también con la sanción del Gobierno persa, los judíos adquirieron un estatuto legal que aun careciendo de identidad nacional, les permitió existir como una entidad definida. súbditos del imperio persa en lo político, constituyeron una comunidad reconocida y autorizada para regular sus asuntos internos de acuerdo con la Ley de su Dios. Se había realizado la tran-

(35) Para los distintos puntos de vista y ulteriores referencias, ver, p. ep., Bowman, *op. cit.*, pp. 733 ss.; Noth, HI, pp. 333-335; H. H. Rowley, BJRL, 38 (1955), pp. 193-198.

(36) Propuesto por J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I (Berlín, G. Reimer, 1878), p. 421, es aceptado aun hoy día por varios especialistas; p. e. Schaeder, *of>. cit.*, pp. 63 ss.; Albright, BP, p. 54; H. CAzelles, «La mission d'Esdras» (VT, IV [1954], pp. 113-140); cf. p. 131, etc.

sición de Israel de nación a comunidad de la ley. Como tal existiría desde entonces, y esto pudo hacerlo también sin ser un Estado, cuando se extendió por todo el mundo. La señal distintiva del judío no sería una nacionalidad política, ni primordialmente un fondo étnico, ni siquiera una participación regular en el culto del Templo (imposible para los judíos de la diáspora), sino una adhesión a la Ley de Moisés. La gran vertiente de la historia de Israel había sido cruzada y su futuro quedaba asegurado para siempre.

## EXCURSUS II

### Fecha de la misión de Esdras en Jerusalén

El problema más complicado de la historia judía durante el período persa es el relacionado con la sucesión cronológica de las misiones de Esdras y Nehemías. Se está muy lejos de haber llegado a un acuerdo en la solución. Aunque no se puede exponer aquí una discusión completa del problema, se hace necesaria una justificación de la posición adoptada en el texto.

El problema se centra en la fecha de llegada de Esdras a Jerusalén. La fecha de la actividad de Nehemías parece bastante segura. Los textos de Elefantina demuestran que los hijos del principal enemigo de Nehemías, Sanbal.lat, desarrollaron su actividad en la última década del siglo quinto, siendo entonces Sanbal.lat, según parece, avanzado en años. Los textos manifiestan también que, por este tiempo, era sumo sacerdote Yehojanán, nieto de Elyasib, contemporáneo de Nehemías (cf. Ne. 3, 1; 12, 22) (1). El Artajerjes patrocinador de Nehemías sólo pudo ser, por tanto Artajerjes I (465-424). La actividad de Nehemías tuvo lugar (2, 1; 13, 6) entre el año veinte (445) y algún tiempo después del año treinta y dos (433) de este rey. Queda excluida la datación en el reinado de Artajerjes II (404-358) (2). Pero ¿precedió Esdras a Nehemías o le siguió? ¿Estuvieron los dos al mismo tiempo en Jerusalén? Las respuestas a estas preguntas pueden agruparse, con infinita variedad en los detalles, en tres categorías generales. Unos, aceptando la fecha de Esd. 7, 7 como el séptimo año de Artajerjes I (458), colocan la llegada de Esdras unos trece años

(1) Para los textos importantes, cf. Pritchard, ANET, p. 492. El «Jonatán» de Ne 12, es probablemente un error por «Yeojanán», aunque algunos (p. e. F. Ahleman, ZAW, 59 [1942/3], p. 98) lo discuten.

(2) A no ser que se admitan dos Sanballat, como hizo C. C. Torrey; más recientemente, *The Chronicler's History of Israel* (Yale, University Press, 1954), pp. XXXI f. Cf. H. H. Rowley, «Sanballat and the Samaritan Temple», (BJRL, 38 [1955], pp. 166-198), para una refutación de esta opinión.

antes que la de Nehemías (3). Otros interpretándola como el séptimo año de Artajerjes II (398), ponen a Esdras en escena mucho después de terminada la obra de Nehemías (4). Otros, en fin, viendo en el «séptimo año» de Esd. 7, 7 un error en lugar de «el año treinta y siete», o algo parecido, colocan la llegada de Esdras antes de que hubiese terminado el último período de la misión de Nehemías (5). Cada una de estas posiciones tiene sus ventajas. Dado que ninguna de ellas puede pretender la solución de todos los problemas, debe evitarse todo dogmatismo. No obstante, un examen de la documentación me ha llevado a la conclusión (¡que no es la que tuve al principio!) de que la última de estas soluciones es la que menos objeciones presenta y la que, por tanto, debe ser preferida.

1. *Teoría de la llegada de Esdras antes que Nehemías, en el 458.* Es la teoría tradicional. Puede fundamentarse en los libros canónicos de Esdras y Nehemías y ofrece un cuadro admisible que, en apariencia, parece no envolver dificultades insuperables. Yo mismo he estado inclinado a aceptarla.

a. *Ventajas de esta teoría.* La narración, tal como la Biblia la presenta, produce ciertamente la impresión de que Esdras llegó el primero. El comienzo de su misión (Esd. caps. 7 al 10), fijado en el año séptimo de Artajerjes (Esd. 7, 7 ss.), es descrito antes de que Nehemías sea presentado en escena en el año veinte de Artajerjes (Ne. 1, 1; 2, 1). Indudablemente, nos sentimos inclinados a creer que Esdras precedió a Nehemías trece años. Esto no es en sí mismo del todo inadmisible, ni se puede refutar de buenas a primeras, ya que muchos de los pasajes aducidos como refutación son, a lo sumo, no concluyentes. Por ejemplo, la mención de un «muro» en Esd. 9, 9 no prueba necesariamente que la obra de Nehemías haya sido ejecutada antes de la llegada de Esdras; la palabra, que no es la normal para designar una ciudad amurallada *puede* ser entendida en sentido figurado. Ni es conclutente el hecho de que Nehemías encontrara sólo un poco de pueblo en Jerusalén (Ne. 7, 4), mientras que a Esdras le esperaba allí una gran multitud, para probar que la repo-

(3) No vamos a intentar multiplicar la documentación. Para más completa bibliografía, véase el artículo de Rowley en la nota siguiente. La más luminosa de las defensas recientes para este punto de vista es de J. S. Wright, *The Date of Ksra's Corning to Jerusalem* (Londres, Tyndale Press, 1958).

(4) Recientemente, H. H. Rowley, «The Chronological Order of Ezra and Nchemiah» *(Ignace Goldziher Memorial vol.*, parte I [1948], pp. 117-149; reimpreso en *The Servant of the Lord and Other Essays* [Londres, Lutterworth Press, 1952], pp. 131-159); también N. H. Snaith, «The Date of Esra's Arrival in Jerusalem» (Zaw, 63 [1951], pp. 53-66), H. Cazelles, «La mission d'Esdras» (VT,'lV [1954], pp. 113-140); R. A. Bowman, IB, III, (1954), pp. 561-563.

(5) Recientemente, Albright, BP, pp. 53 ss. y nota 133; Noth, HI, pp. 315-335; W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT, 1949), pp. XXVI f.; V. Pavlovsky, «])ic Chronologic der Tiiligkeit Esdras» *(Bíblica*, 38 [1957], pp. 275-305, 428-456).

blación de la ciudad por Nehemías (Ne. 11, 1 ss.) había sido ya llevada a cabo antes de la llegada de Esdras. Ciertamente son posibles otras explicaciones. Tampoco prueba Esd. 10, 6 que Yehojanán, nieto de Elyasib, contemporáneo de Nehemías, fuese sumo sacerdote en los días de Esdras. Yehojanán no es llamado aquí «sumo sacerdote» y siendo este nombre muy común *pudo* ser —aunque no parece probable— el de un tío del mismo nombre (6). Ni prueba la prioridad de Nehemías el hecho de que éste nombrara cuatro tesoreros del Templo (Ne. 13, 13), mientras que Esdras encontró a estos hombres en su oficio, a su llegada (Esd. 8, 33). No es necesario suponer que Nehemías instituyera un nuevo oficio, sino que pudo simplemente poner hombres honrados en un oficio ya existente. Y otros pasajes aducidos deben ser tenidos de igual modo, por inconcluyentes (7).

b. *Objecciones a esta teoría.* No obstante, hay objeciones a esta teoría que parecen casi insuperables. Aunque uno puede afirmar que la marcha sin protección de Esdras (Esd. 8, 22) *pudo* haber tenido lugar en el 458, los turbulentos primeros años de Artajerjes I no proporcionan una base muy verosímil para ello (8). Lo que es más grave, es difícil creer que Esdras, comisionado para enseñar e imponer la Ley, y lleno además de celo, no hubiera leído esta Ley al pueblo hasta más de trece años después de su llegada (Ne. 8, 1-8). Algunos de los que colocan la partida de Esdras en el 458 sienten esta dificultad y, separando las vidas de Esdras y Nehemías, colocan la lectura de la Ley en el año de la llegada de Esdras (9). Más grave todavía, una teoría que coloca las reformas de Esdras (Esd. caps. 9 y 10) antes de Nehemías, implica la conclusión de que Esdras, de un modo o de otro, fracasó. Se debe suponer que sus reformas, fueron tan ineficaces que Nehemías tuvo que repetirlas (Ne. cap. 3); o que levantó tal oposición que tuvo que desistir hasta que llegó Nehemías para salvarle; o que, habiéndose excedido en su autoridad (como se dice en el lenguaje de Esd. 4, 7-23), cayó en desgracia y fue castigado por los persas, de todo lo cual no existe la menor prueba. Que Esdras fuera un fracasado es, para mí, increíble. No sólo la Biblia no Je describe así, sino que todo el Judaísmo posterior fue informado por su obra. ¿Habría sido esto posible, y habría hecho de él la tradición nada menos que un segundo Moisés, de haber sido un fracasado? Sin embargo, tuvo que serlo si sus reformas precedieron a las de Nehemías.

(6) O acaso en los días del escritor, el cuarto era conocido como «el de Yojanán», y así, lo identificó con él; así E. Meyer, *Die Entstehung der Judentums* (Halle, M. Niemeyer, 1896), p. 91; también Ahlemann, *op. cit.*, pp. 97 ss.

(7) ¡Lo mismo hay que decir de la mayoría de los pasajes aducidos en favor de la dirección contraria! Cf. Rowley, *op. cit.*, para la discusión.

(8) Cf. especialmente, Pavlovsky, *op. cit.*, pp. 283-289.

(9) P. e., Kittel, GVI, III, pp. 584-599; H. H. Schaedcr, *Esra der Schrcibcr* (J'ubinga,.]. C. B. Mohr, 1930), pp. 12-14.

Además, varios indicios, aunque ninguno decisivo en sí, encuadran mejor en la suposición de que Nehemías llegó antes que Esdras. Se refiera o no Esd. 9, 9 a la muralla de Nehemías, éste encontró ciertamente a la ciudad en completa ruina (Ne. 7, 4), mientras que cuando llegó Esdras parece estar habitada y relativamente segura. Aún más, Nehemías corrigió inmediatamente los abusos económicos (5, 1-13), de los que no hay mención alguna en la narración de Esdras. ¿No le habrían afectado al piadoso Esdras aquellos mismos abusos que afectaron a Nehemías de haberlos encontrado cuando llegó (como debió encontrarlos, si es que precedió a Nehemías)? Además: las reformas de Nehemías (cap. 13), aunque no tan moderadas como las de Esdras, fueron medidas *ad hoc.* Nehemías ni apeló a ninguna Ley como la leída por Esdras (Ne. cap. 8), ni respondió el quebrantamiento de una promesa que debía haber sido cumplida. Si el pacto de Ne. cap. 10 (que constituye la conclusión de la historia del cronista acerca de Esdras), había sido ya hecho, no hay ninguna indicación de él. Realmente, existen pocas pruebas de que Nehemías basase sus apelaciones en ninguna otra Ley excepto la antigua deuteronómica (10), cosa bastante extraña si había sido ya realizada la obra de Esdras. En todo caso, ¿podrían haber triunfado sus medidas aisladas allí donde la reforma masiva de Esdras habría, en este supuesto, fracasado? Y, en fin, aunque la narración bíblica coloca primero a Esdras, hay ciertos pasajes que insinúan que fue justamente al revés. Por ejemplo, Ne. 12, 26 enumera los jefes de la comunidad judía entre la construcción del Templo y los días del escritor, y éstos son: Josué, Joaquín (padre de Elyasib, contemporáneo de Nehemías), Nehemías y Esdras, por este orden. Nehemías 12, 47, además, pasa de Zorobabel a Nehemías, sin colocar a Esdras en medio. Por estas razones, además de los argumentos cronológicos que se aducirán más abajo, parece mejor colocar la llegada de Esdras después de concluido el trabajo, al menos fundamental, de Nehemías.

2. *La historia del cronista, las memorias de Nehemías y la datación del cronista.* Los libros I y II de las Crónicas y Esdras y Nehemías forman una sola obra histórica cuyo autor, a falta de nombre, es conocido como el cronista. La composición de esta obra nos concierne solamente en lo que toca al problema en discusión (11). La conclusión a que hemos llegado más arriba ¿nos obligará a considerar al cronista como un historiador carente por completo de seriedad que, por ignorancia deliberadamente, desfiguró lastimosamente los hechos? La posición aquí tomada es que no fue así.

(10) Cf. Cazelles, *op. cit.*, pp. 120-122.

(11) Ver especialmente: W. Rudolph, *Esra uncí Nehemia* (HAT, 1949); *ídem, Chronikhücher* (HAT, 1955); también M. Noht, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* ¡ (Halle, M. Nicmeyer, 1943), pp. 110-180.

a. *Las memorias de Nehemías y su relación con la historia del cronista.* Es interesante observar que el libro apócrifo de Esdras I (III) que se conserva en el texto de los LXX (12), aunque hace algunas adiciones y cambia el orden de Esdras cap. 1 al 6, repite sustancialmente la narración que encontramos en nuestras Biblias al final del libro de Esdras (b); después, pasando por alto la historia de Nehemías (Ne. caps. 1 al 7), continúa inmediatamente con Ne. 7, 73; 8, 1-12 (la lectura de la Ley por Esdras), en cuyo punto se interrumpe. Dado que en Ne. 8, 9 se lee simplemente «el gobernador», no hace ninguna mención, en absoluto, de Nehemías. Josefo, que sigue el texto alejandrino, narra la historia (Ant. XI, V, 4-6) del mismo modo y en el mismo orden, pasando directamente desde Esd. cap. 10 a Ne. cap. 8; solamente cuando la historia de Esdras ha sido completada hasta el punto en que acaba Esdras (incluyendo una narración de la muerte de Esdras), es introducido Nehemías. Esto nos lleva a preguntar si la obra del cronista incluía originariamente para nada las memorias de Nehemías, o si éstas no habrán sido incluidas en ella después de terminada.

Las memorias de Nehemías nos proporcionan una narración relatada en primera persona e indudablemente fueron compuestas por el mismo Nehemías (13). Comprende la totalidad de Ne. 1, 1 a 7, 4 (incluyendo la lista del cap. 3), a lo cual se ha añadido la lista del cap. 7, 6-73a (Esd. cap. 2), sirviendo de enlace el v. 5. Después de la interrupción de los caps. 8 al 10, se reanuda en el cap. 11, 1 ss. (que resume el cap. 7, 4) (14), continúa en el cap. 12, 27-43 (donde ha sido algo ampliada en la transmisión) (15) y concluye en el cap. 13. Es seguro que este documento circuló originariamente como independiente. No ofrece ninguna prueba demostrable de retoques del cronista, siendo, en mi opinión, perfectamente explicables los toques editoriales que pueden advertirse, por el proceso de ampliación que experimentó la obra de Nehemías mediante la adición de listas, etc., y de inserción, finalmente, en la obra del cronista. La obra del cronista, en su forma original, no incluyó probablemente nada de estas memorias. Cuando más tarde fueron añadidas, fueron colocadas al final de todo, en el texto seguido por Josefo. En el arquetipo de los TM, o porque Nehemías es mencionado en Ne. 8, 9 y 10, 1, ó al menos porque el editor creyó que estaba presente cuando tuvieron lugar

(b) Ver nota (b) del traductor, p. 17.

(12) Cf. Albright, BP. p. 63, nota 126, y las referencias aquí.

(13) La opinión extrema de Torrey *(op. cit.*, p. XII) de que las memorias de Nehemías son una creación del cronista, es casi insostenible.

(14) Nótese cómo Josefo (Ant. XI, V. 8) resume en su sola frase Ne. 174, *y* cap. 11, 1 ss.

(15) Rudolph encuentra el material de Nehemías *(Esra und Nehemia.* p. 198), en los vv. 27a*, 20*, 31 ss., 37-40, 43* (* indica parte de un v.); Saeder, *op. cit.* p. 7, simüarmente.

los sucesos del cap. 8 al 10, era necesario insertar, antes del cap. 8, la narración de su llegada y la reconstrucción de las murallas (que siguió inmediatamente). De este modo, Ne. cap. 8 quedaba separado de Esd. caps. 9 y 10 (lo que no sucedió en Esd. I), mientras que el comienzo de las memorias de Nehemías (caps. 1 al 7) quedaba separado de su conclusión (Ne. 11, 1 ss.; 12, 27-43; cap. 13). Pero si se leen separadamente las memorias de Nehemías, no ofrecen ninguna mención en absoluto de Esdras (salvo 12, 36, que puede ser una adición). Ellas no nos dicen, por tanto, si Nehemías llegó antes o después que Esdras.

b. *El relato del cronista sobre Esdras: su extensión y orden cronológico.* Si lo arriba expuesto es exacto, la obra original del cronista incluía el libro de Esdras, más Ne. 7, 73-8, 12 (como en I Esd.). Pero dado que el resto de Ne. cap. 8 y caps. 9 y 10 continúan la narración del cronista, y son completamente del mismo estilo, podemos suponer que su trabajo se extendió más y que su conclusión ha sido relegada a I Esdras. Es difícil precisar dónde termina la obra del cronista en el libro canónico de Nehemías. No sabemos con entera seguridad si todas las listas de los caps. 11, 3 a 12, 26 pertenecen a este trabajo, o si alguien las incluyó en el libro por otros caminos. A mí me parece probable que el final de la historia del cronista se ha de buscar en 12, 44 ss., que pueden ser considerados como el resumen y conclusión del relato de 10, 28-39 (16). Algo que realmente importa notar es que el cronista apenas menciona a Nehemías. Su nombre se encuentra en Ne. 8, 9 (que algunos juzgan como una glosa; I Esd. lo omite); en 10, 1 (pero algunos juzgan que 10, 1-27 es una inserción dentro de la obra del cronista) (17); en 12, 26 (donde algunos borran el nombre) y en 12, 47 (probablemente no parte de la obra del cronista). Se podría fácilmente argumentar a base de esto que la narración original del cronista no menciona en absoluto a Nehemías. Aunque me parece inseguro, la historia del cronista, leída sola, no nos ofrece un orden cronológico de la llegada de Esdras y Nehemías mejor que el de las memorias de Nehemías.

Aunque no nos concierne aducir las posibles razones para ello, parece que la narración que de él hace el cronista de la misión de Esdras (Esd. caps. 7 al 10; Ne. caps. 8 al 10), no está en orden cronológico perfecto. Hay poderosas razones para creer que Ne. cap. 8 precedió, en el tiempo, a Esd. caps. 9 y 10 y que el correcto orden cronológico sería: Esd, caps. 7 y 8; Ne. cap. 8; Esd. caps. 9 y 10; Ne.

(16) «Aquel día» del v. 44 apenas puede referirse al día en que las murallas l'ucion dedicadas (cap. 12, 27-43), sino, más probablemente, el día de la alianza del cap. 10. Los vv. 46 ss. pueden ser una adición; cf. Rudolph, *op. cit.*, p. 201.

(17) Cf. Rudolph, *op. cit.*, pp. 173 ss. A. Jepsen, ZAW, 66 (1954), pp. 87-106, elimina el nombre de Nehemías.

caps. 9 y 10 (18). Esdras fue comisionado (Esd. 7, 25 ss.) para regular los asuntos judíos de acuerdo con la Ley y para instruir al pueblo en ella. Era de esperar que él, lleno de celo como estaba (cf. Esd. 7, 10), lo pondría en práctica cuanto antes. Sin embargo, según el orden actual de la narración, llegó en el mes quinto del «séptimo año» (Esd. 7, 7 ss.), no hizo nada hasta el mes noveno (Esd. 10, 9), y entonces actuó únicamente porque el asunto de los matrimonios mixtos había llamado su atención. Sólo mucho más tarde (según la presente organización del libro trece años después; siguiendo tan sólo las fechas del cronista no antes del mes séptimo del año siguiente [Ne. 8, 2]), leyó toda la Ley. Esto parece improbable. Además, la docilidad del pueblo cuando fue enfrentado con sus matrimonios mixtos (Esd. 10, 1-4) y su prontitud para conformarse con la Ley (v. 3), sugieren que ya había tenido lugar la lectura pública, mientras que la indicación de que se hizo un pacto nos lleva a Ne. cap. 10 cf. v. 30) (19).

Pero si (recordando que Ne. caps. 1-7, no es parte de la historia del cronista), Ne. cap. 8 es colocado cronológicamente antes que Esd. caps. 9-10, todo queda en orden. Esdras llegó el mes quinto y leyó públicamente la ley en el mes séptimo (Ne. 8, 2), durante la fiesta de las tiendas. Después (Esd. caps. 9 y 10) se tomaron medidas respecto de los matrimonios mixtos. Esto comenzó en el mes noveno (10, 9) y concluyó a los tres meses (10, 16 ss.), a principios del año siguiente. Finalmente (Ne. 9, 1), el día veinticuatro (probablemente del primer mes) tuvo lugar la confesión del pecado y el pacto solemne descrito en Ne. caps. 9 y 10. La reforma de Esdras quedó completada, de esta manera, al año de su llegada a Jerusalén. Aun concediendo que los sucesos pueden interpretarse de otra manera, esta exposición se recomienda por sí sola.

c. *La datación del cronista.* Que el cronista no se equivocó en el orden de Esdras y Nehemías puede probarse, además, por el hecho de que parece haber realizado su trabajo muy poco antes o después del 400 aC, es decir, mientras era aún vivo el recuerdo de ambos hombres. Desde luego, se ha preferido con frecuencia una datación posterior (hasta en el 250 y aun después). Pero esto parece basarse en la suposición de que el texto arameo de Esdras (Esd. 4, 8-6, 18; 7, 12-26) es tardío, o en la suposición de que las listas de la dinastía davídica de I Cr. 3, 10-24 (y la de los sumos sacerdotes de Ne. 12, 10 ss., 22) llevan hasta la época de Alejandro Magno; o en la creencia de que

(18) Un buen número de especialistas adoptan esta postura o algo parecido: p. c. Torrey, *op. cit.*, pp. XXVIII; Rudolph, *op. cit.*, pp. XXIV, 143 ss., etc.; ltowman, *op. cit.*, pp. 560 ss. 644, 732, tec.

(19) De igual modo, la transición de una alegría festiva (Ne. cap. 8) a una humilde confesión (No. cap. 9), es excesivamente abrupta; cf. Rudolph, *op. cit.*, \>\>. 153 ss.; Hownian, *op. cit.*, p. 743.

la confusión de la narración del cronista sólo es explicable suponiendo que vivió en una fecha posterior, cuando el orden de aquellos sucesos había sido ya olvidado. Pero ninguno de estos argumentos es concluyente.

El texto arameo de Esdras parece, a la luz de los textos de Elefantina, que encuadra más bien en la segunda mitad del período persa; no hay indicios de palabras griegas (20). Por lo que respecta a las listas, es peligroso argumentar por ellas la datación del cronista, ya que muy bien pueden ser adiciones posteriores. Aun así, no nos pueden llevar más allá de los años incluidos en el siglo quinto. La lista de la descendencia davídica (I Cr. 3, 10-24), una vez que el texto ha sido puesto en orden (21), nos lleva solamente a la séptima generación después de Joaquín, que había nacido en el 616 (II R 24, 8) y deportado en el 597, y cuyos cinco primeros hijos habían nacido antes del 592, como lo indica la documentación cuneiforme (22). Si concedemos una media, verdaderamente amplia, de veintisiete años y medio para cada generación (23), o la también realmente amplia de veinticinco años, con cierto margen, por el hecho de que la sucesión no siempre pasó por el primogénito, el nacimiento de la última generación caería entre ca. 430/25 ó 420/15. El cronista no conoce una sucesión davídica posterior (24). Lo mismo se puede decir de las listas de sumos sacerdotes (Ne. 12, 10 ss.). Elyasib estuvo en actividad (3, 1; 13, 4-9) a lo largo del primer período de Nehemías como gobernador (es decir, ca. 445-433). Su nieto Yehojanán, como nos dicen las cartas de Elefantina, fue sumo sacerdote en la última década del siglo; Yaddúa, hijo de Yehojanán, era ciertamente mayor de edad hacia el 400, y debió de tomar el oficio por entonces, o poco después (25).

Las secciones narrativas de la obra del cronista desconocen igualmente personas o sucesos posteriores a Nehemías y Esdras. Si la narración aparece confusa debido a que el cronista manipuló deliberadamente la historia para conseguir sus fines, es ciertamente preferi-

do) Cf. W. F. Albright, «The Date and Personality of thc Chronicler» (JBL, XL (1921), pp. 104-124); recientemente, *Alex Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 61-74; F, Rosenthal, *Die aramaistiche Forschung* (Leiden, E. J. Brill, 1939), especialmente pp. 63-71. Cf. H. H. Rowley, *The Aramaic of Ihe Oíd Testament* (Londres, Oxford University Press, 1929), para una discusión completa y conclusiones mesuradas.

(21) Cf. Rudolph, *Chronikbücher* (ver nota 11), pp. 28-31.

(22) Cf. Pritchard, ANET, p. 308, para el texto.

(23) Cf. Albright, BP, p. 65, nota 139.

(24) Si es cierto que el Jananí de la carta de Elefantina del 407 (cf. Pritchard, NAET, p. 492) es el Jananí del v. 24, el sincronismo queda asegurado. IVro no es seguro.

(25 Si Yaddúa vivió unos 90 años, *pudo* estar todavía en el cargo en los días de Alejandro Magno (332); cf. Josefo (Ant. XI, VIII, 4 ss.), Pero probablemente se líale de un segundo Yaddúa.

ble una fecha posterior para su actividad, ya que mientras el recuerdo de los sucesos se mantuviera vivo no cabía esperar que dejara de descubrirse tamaña falsificación. Si se supone que la confusión es debida a ignorancia del cronista, o de sus fuentes, se requiere también una fecha posterior, cuando ya el recuerdo de los sucesos se había perdido. Sin embargo, si el cronista trabajó un siglo o dos más tarde del ca. 400, es realmente extraño que ninguna de las narraciones o de las genealogías nos lleven más allá de este punto. Una datación para el cronista posiblemente en las décadas finales del siglo quinto, y ciertamente no mucho después del 400, viene exigida por sí misma (26). El desorden de los actuales libros de Esdras y Nehemías está totalmente ocasionado por adiciones secundarias de las memorias de Nehemías, y de otros materiales, en la obra del cronista.

No sabemos quién fue el cronista. Su estilo y el de las memorias de Esdras (la narración en primera persona comienza en Esd. 7, 27), son estrechamente afines, si no idénticos, aunque algunos especialistas lo encuentran exagerado (27). Esto no exige que consideremos las memorias de Esdras como una creación libre del cronista (28), ni que supongamos que fueran compuestas por círculos de discípulos del cronista (29). Aunque es quizá aventurado insistir en ello, no es del todo imposible que el cronista fuese el mismo Esdras, como lo sostiene la tradición judía (30). Por otra parte, puede haber sido un discípulo íntimo de Esdras, que teniendo a la vista extractos de las memorias de Esdras —o habiéndolas conocido en su forma oral— las reprodujo según las propias palabras de Esdras, con ampliaciones verbales. Quienquiera que fuese, no hay ninguna razón convincente para colomucho después de la generación del mismo Esdras.

3. *Teoría de la llegada de Esdras en el año séptimo de Artajerjes II* (398). Volvemos de nuevo a la fecha de la llegada de Esdras. Ya hemos visto las objeciones para colocarla en el año séptimo de Artajerjes I (458) y hemos observado que tanto la obra original del cronista como las memorias de Nehemías son negativas cuanto a la cuestión

(26) Un buen número de especialistas prefieren la fecha ± 400; cf. los artículos de Albright en la nota 20; *ídem,* JBL, LXI (1942), p. 125; Rudolph, *Esra und Nehemia,* pp. XXIV f. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* 1940 (cf. *Gesammelte Studien* [Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957], p. 107), toma una postura parecida, pero posteriormente *(op. cit.* [ver nota 11], pp. 150-155) la ha cambiado.

(27) Rudolph, *op. cit.*, pp. 163-165; también, Kittel, GVI, III, pp. 543 ss.

(28) Así, particularmente, C. C. Torrey: p. e. *Ezra Studies* (University of Chicago Press, 1910); recientemente, *op. cit.,* (ver nota 2); también R. H. Pfeiffer, *hüroducction lo the Oíd Testament* (Harper y Brothers, 1941), pp. 824-829.

(29) Así, A. S. Kapelrud, *The Question of Authorship in the Ezra Narrative* (Oslo, J. Dybwad, 1944). Debe procederse con mucha cautela a la hora de establece!' varios «círculos» con estilos característicos en una población de unos 50.000 habitantes.

(30) Así Albright; cf. los artículos citados en la nota 20, y en otras partes.

de quién llegó primero. ¿Se resolvería el problema colocando la llegada de Esdras en el año séptimo de Artajerjes II, después de haber terminado la actividad de Nehemías?

a. *Ventajas de esta teoría.* Esta teoría no carece de puntos a su favor. En particular, concede a la obra de Esdras la categoría de elemento final y decisivo que la tradición posterior le ha asignado y que, en efecto, parece haber tenido. Colocar a Esdras en tiempo de Artajerjes II no es irrazonable en sí mismo (la Biblia, ciertamente, no dice qué Artajerjes fue) y sólo exige suponer que el presente orden de la narración es el resultado de trastornos secundarios, como se notó arriba, y que los pasajes que hacen contemporáneos a Esdras y Nehemías son secundarios. Estos, como ya hemos dicho, son pocos e incidentales a la narración; en realidad se limitan a la mención de Nehemías en Ne 8, 9 (Esdras I lo omite), y la mención de Esdras en Ne 12, 36 (que puede ser una adición). Nehemías 12, 26 no hace *necesariamente* contemporáneos a los dos, aun cuando ambos nombres sean originarios. Pues si Ne cap. 10 es relacionado con la reforma de Nehemías mejor que con la de Esdras (o Ne 10, 1-27 es considerado como una interpolación), la mención del primero en el v. 1 no puede servir para relacionarle con la obra del segundo. Si este realmente pequeño argumento es considerado en este sentido, todas las afirmaciones explícitas de que fueron contemporáneos desaparecen.

b. *Objeciones a esta teoría.* No obstante, colocar la misión de Esdras en fecha tan tardía como es el 398 provoca serias dificultades. Como sabemos por el llamado «papiro pascual» de Elefantina, fechado en el año quinto de Darío II (419) (31), los asuntos cúlticos judíos de Egipto eran regulados entonces, por mandato del rey, por el sátrapa Arsames, mediante su agente para los asuntos judíos, llamado Jananías. Si este Jananías (o Janani) es el hermano de Nehemías (Ne. 7, 2) (32), el conducto de esta regulación iba vía Jerusalén. El texto en cuestión dispone que la Pascua (panes ácimos) sea observada según las normas que nosotros conocemos por pasajes tales como Ex. 12, 24-20; Lv. 23, 5 ss.; Nm. 28, 16 ss. De este modo, el gobernador persa regulaba, por conductos oficiales, las prácticas religiosas judías hacia el 419, de acuerdo con la ley del Pentateuco. Pero Esdras fue enviado a Jerusalén precisamente para esta regulación de las prácticas religiosas (Esd. 7, 12-26) y, *según parece, fue el primer enviado.* ¿Es posible que las prácticas judías fueran reguladas en un lejano rincón de Egipto —y quizás vía Jerusalén— antes de que esto sucediera en la misma Jerusalén? Sin embargo, si Esdras sólo llegó en el 398, este era el caso. Y si, por el contrario, los asuntos religiosos

(31) Cf. Pritchard, ANET, p. 491, para el texto.
(32) Ver especialmente C. G. Tuland, JBL, LXXXVII (1958), pp. 157-161.

habían sido *oficialmente regulados* con anterioridad a Esdras, es decir, por Nehemías (de lo que no tenemos pruebas), ¿cuál era la misión de Esdras?

Otras consideraciones hacen difícil una fecha tan tardía para la llegada de Esdras. Cuando el escándalo de los matrimonios mixtos, se dice que Esdras se retiró a la cámara de Yehojanán ben Elyasib (Esd. 10, 6). Se podía suponer que ambos estaban en buenas relaciones. Aunque puede ser que este Yehojanán no sea el sumo sacerdote de 407 (Ne. 12, 22, ss.), probablemente lo es. Los defensores de esta teoría lo suponen así, por lo general. Ahora bien Josefo (Ant. XI, VII, 1) nos dice que Yehojanán asesinó a su propio hermano durante un oficio en el Templo, acción vergonzosa que ocasionó severas represalias del gobernador persa. Si Esdras llegó en el 398 es casi seguro que conoció aquel incidente. ¿Hubiera estado el austero reformador en tan buenas relaciones con un asesino que había deshonrado el oficio sagrado? Pues si Esdras estuvo enemistado con Yehojanán, la narración no da ningún indicio de ello.

Un ulterior argumento se deriva de la presencia del davídida Jattus entre los que retornaron con Esdras (Esd. 8, 2). Puesto que es enumerado (v. 1) entre los «jefes de casas paternas», es probable que por este tiempo fuera un hombre de edad madura, en la plenitud de su vida. Este Jattus difícilmente es el Jattus ben Jasabnías que se encuentra entre los constructores de Nehemías (Ne. 3, 10), sino casi de cierto el Jattus que aparece en I Cr. 3, 22, como descendiente, en quinta generación, de Joaquín (33). Como ya hemos dicho, los primeros hijos de Joaquín nacieron antes del 592. Calculando las generaciones tal como se hizo más arriba, Jattus debió nacer entre el 490 y el 480 (es decir, ca. 485) (34). Si fue así, andaba por los veinte años en el 458 —demasiado joven para ser jefe de una casa. Y tendría sus ochenta años en el 398 —increíble, dado el rigor del camino. Pero estaría en los ciencuenta en el 428. Si el Semaías ben Secanías que era uno de los constructores de Nehemías (Ne. 3, 29), es el Semaías ben Secanías de I Cr. 3, 22, que es nombrado (según el texto reconstruido) como hermano de Jattus, tenemos una confirmación. Semaías contaría unos cuarenta años en el 445, lo cual encuadra perfectamente, y Jattus sería unos pocos años más joven. Además, *si* el Anani de I Cr. 3, 24 es el Anani de la carta de Elefantina del 407, un cálculo retrospectivo parecido al anterior colocaría el nacimiento de Jattus entre el 490 y el 480. Datar, por tanto, la llegada de Esdras en el 398 parece muy tardío.

(33) El texto de los vv. 21 ss. está corrompido, como la mayoría de los especialistas reconocen. El v. 21 se refiere a una generación; el v. 22 debería leerse: «Y los hijos de Secanías, Semaías y Jattuá y...» (nótese el total «seis»).
(34) Cf. Albright, BP, p. 64, nota 133.

4. *Teoría de la llegada de Esdras ca.* 428. Aunque no hay lugar a dogmatismos, parece que las pruebas encajan mejor en la suposición de que Esdras llegó más tarde que Nehemías, pero antes de que éste hubiera desaparecido de escena. Si tenemos presente que la obra del cronista no incluyó originariamente las memorias de Nehemías, implica la suposición de que el «año séptimo» (Esd. 7, 7 ss.) es un error, por algún otro número, el más aceptable el «treinta y siete». No son agradables las «evasiones»; pero la corrección no es improbable, ya que sólo es preciso suponer que tres palabras seguidas, con *sin* inicial, han motivado la eliminación, por haplografía, de una palabra. La hipótesis, en mi opinión, tiene en cuenta las objeciones que se suscitan si se coloca la llegada de Esdras ya sea en el 458 o en el 398, y permite un cuadro inteligible del curso de los acontecimientos. Esto es lo que hemos tratado de desarrollar en el texto.

Aunque los pasajes que así lo afirman expresamente son pocos, la tradición de que Esdras y Nehemías fueron contemporáneos no debería ser abandonada a la ligera. El hecho de que el cronista apenas mencione a Nehemías, mientras que las memorias de Nehemías no mencionan probablemente nunca a Esdras, se explica con facilidad. Los intereses del cronista eran, ante todo, eclesiásticos, y Nehemías era ajeno a ellos, mientras que las memorias de Nehemías eran una apología personal, que se refería exclusivamente a lo que él había hecho. Es probable, además, puesto que tanto Esdras como Nehemías poseían una acentuada personalidad, que se produjeran entre ellos choques violentos. Si se objeta que la autoridad de Esdras era tal que no la podía haber ejercido mientras estuviera Nehemías en su cargo, se puede replicar que la objeción vale también para la fecha del 398/7, ya que es seguro que entonces había un gobernador, muy probablemente el persa Bagoas que, como muestran los textos de Elefantina, era gobernador en la última década del siglo quinto. Se puede pensar que la autoridad de Esdras chocaría igualmente con la suya. La verdad parece ser, como se indicó en el texto, que la autoridad de Esdras no chocaba, *en teoría,* con la del gobernador civil, aunque de hecho debieron ocurrir bastantes fricciones. Se puede añadir, por lo que valga, que aunque I Esdras (9, 49) omite el nombre de Nehemías en relación con la lectura de la Ley (Ne. 8, 9), ambos textos suponen que había un gobernador presente en esta ocasión. A no ser que se prefiera borrar por completo la referencia al gobernador, lo cual me parece innecesario (35), hay que decir que el papel atribuido a este gobernador *pudo* haber sido representado por el judío Nehemías, pero no por Bagoas, o algún otro oficial persa.

(35) Aunque cierto número de especialistas lo hacen así: p. e. Rudolph, *op. cit.,* p. 148; Bowman, *op. cit.,* p. 733.

Nosotros mantenemos, pues, la teoría de que Nehemías fue gobernador desde el 445 hasta el 433, año en que (Ne. 13, 6) retornó a la corte persa, por un lapso de tiempo no especificado. Ca. 428 llegó Esdras y es casi seguro que por este tiempo Nehemías estaba de vuelta en Jerusalén, luchando, como probablemente lo había hecho ya antes, con los apóstatas y reincidentes. La obra de Esdras fue llevada a cabo, de esta manera, durante el segundo período del cargo de Nehemías. Esta teoría, que es la seguida en el texto, nos permite resolver el eterno problema de las relaciones de las reformas de Esdras con las de Nehemías de una manera que, según creo, es admisible y conforme a la documentación. Las reformas de los dos hombres, corrieron, en parte, paralelas y convergieron en el mismo punto. Nehemías narra su propia vertiente y reclama los honores; el cronista, como era de esperar, tributa el honor a Esdras.

# Sexta Parte

*Capítulo II*

# FIN DEL PERIODO PALEOTESTAMENTARIO

## Desde la Reforma de Esdras hasta el estallido de la Revolución macabea

Los siglos que abarca este capítulo nos llevan al final del período paleotestamentario. Durante su transcurso dio su fruto la obra de Esdras y Nehemías, ya que el Judaísmo fue adquiriendo, poco a poco, la forma que le caracterizaría desde entonces para siempre. Pero intentar una historia de los judíos durante este período es realmente una tarea infructuosa. Puede parecer sorprendente, pero no hay, desde los tiempos de Moisés, ningún período de la historia de Israel más pobremente documentado que éste. A finales del siglo quinto cesan por completo los libros históricos de la Biblia; y se puede decir que las fuentes históricas judías no se reanudan hasta el siglo segundo (175 y después), en el que tenemos obras como I y II Macabeos. Aunque nuestros conocimientos sobre la historia general del Oriente antiguo son muy completos, no conocemos casi nada acerca de los judíos durante la mayor parte de este tiempo (particularmente durante el siglo cuarto). Es verdad que se produjo durante este período una abundante literatura que incluye las últimas obras del Antiguo Testamento y las primeras de los escritos judíos no canónicos (d). Pero aunque estas obras ofrecen una buena descripción del desenvolvimiento religioso, proporcionan, desgraciadamente, muy poca información histórica directa. Nuestra narración, por tanto, puede —y forzosamente debe— ser expuesta con desconcertante brevedad.

### A. Los JUDÍOS DURANTE LOS SIGLOS CUARTO Y TERCERO

1. *Ultimo siglo de dominio persa.* Aunque el cronista registra (Ne. 12, 10-11, 21) los nombres de los sumos sacerdotes hasta aproximadamente el final del siglo quinto, y también los de los descendientes de David hasta más o menos ese mismo tiempo (I Cr. 3, 17-24), su narración termina con Esdras (es decir, ca. 427). Si bien los textos

(d) Ver nota (d) del traductor, pág. 17.

de Elefantina arrojan un poco luz sobre el último cuarto del siglo quinto, al llegar al siglo cuarto hallamos un período de casi total oscuridad que ahora nos toca describir.

a. *Finales del siglo quinto.* Poco después de completadas las reformas de Esdras y Nehemías murió Artajerjes I (424). Le sucedió después de ser asesinado Jerjes II, su hijo Darío II Notos (423-404), los detalles de cuyo reinado no nos conciernen. Baste decir que presenció la interrupción de la guerra del Peloponeso (la paz de Nicias 421-414), su reanudación y, finalmente, su término con la capitulación de Atenas en el 404. Persia pudo, por medio de la diplomacia y del soborno, y gracias a la corrupción griega, convertir todo esto en victoria propia y restablecer su dominio sobre Asia menor más firmemente que nunca.

Los asuntos de Judá en este intervalo permanecen en la oscuridad. El segundo período de Nehemías como gobernador acabó probablemente no muchos años después del 428/7. Acaso pudo sucederle, por breve tiempo, su hermano Jananías, que en una ocasión (Ne. 7, 2) había actuado como delegado suyo. Esto es probable *si* el Jananías mencionado en el «papiro pascual» de Elefantina de 419 era hermano de Nehemías y (como es muy posible) encargado de los asuntos judíos de Jerusalén (1). Pero no tenemos certeza total. En todo caso, los textos de Elefantina nos dicen que después del 410 fue gobernador de Judá un persa llamado Bagoas (Bagohi) y sumo sacerdote Yehojanán, nieto de Elyasib, el contemporáneo de Nehemías. Este Yehojanán, si ha de creerse a Josefo (Ant. XI, VII, 1), se enemistó con toda la comunidad por haber asesinado dentro del mismo Templo a su hermano Josué, que estaba conspirando para obtener su cargo. Es indudable que esta acción hizo que se le perdiera todo el respeto y —según Josefo— movió a Bagoas a imponer severos castigos a los judíos durante cierto número de años. Probablemente Yehojanán cedió el puesto, muy poco después de esto, a su hijo Yaddúa, último sumo sacerdote registrado por el cronista.

En contraste con la oscuridad de los asuntos en Judá, la suerte de la colonia judía en el alto Egipto durante este cuarto de siglo está brillantemente iluminada por los textos de Elefantina (2). Ya hemos hablado más arriba de estos judíos y de su culto sincretista. En el 419 era entregado a Yedonías, sacerdote de la comunidad de Elefantina, por medio del sátrapa Arsames y de Jananías (muy posiblemente el hermano de Nehemías, encargado de los negocios en Jerusalén), un decreto real (el llamado «papiro pascual»), ordenando que la fiesta de los ácimos fuese observada de acuerdo con la Ley judía.

(1) Cf., recientemente, C. G. Tulanol, JBL, LXXVII (1958), pp. 157-158; Pritchard, ANET, pp. 491 ss., para el texto.
(2) Para referencias, ver cap. 10, nota 4, supra.

Esto demuestra que Darío II continuaba y extendía la política de su padre e intentaba regular las prácticas de todos aquellos de la parte occidental del imperio que se proclamaban judíos (como lo hacían los de la colonia de Elefantina) de acuerdo con la Ley promulgada por Esdras (cf. Esd. 7, 25 ss.).

Por estos mismos textos sabemos que en el 410, durante la ausencia de Arsames de la región, estalló un tumulto en Elefantina, dirigido por los sacerdotes de Khnum, con la connivencia del jefe militar persa, en el transcurso del cual fue destruido el templo judío. Los egipcios estaban sin duda predispuestos contra los judíos debido a su posición privilegiada y a la práctica del sacrificio de animales, que era algo ofensivo a los ojos de los egipcios. Aunque el tumulto fue acallado y castigados los responsables, los judíos eran estorbados en su intento de reconstruir el templo. Cuentan ellos cómo escribieron en seguida a Yehojanán, el sumo sacerdote, pidiéndole que emplease sus buenos oficios en favor suyo, pero quejándose de que aún no se hubiese dignado contestar. ¡Después de todo, en opinión del clero de Jerusalén, la primea cuestión era que nunca debía haber existido el templo en Egipto! Tres años más tarde (407), los judíos de Elefantina escribieron a Bagoas, gobernador de Judá, y a Delaías y Selemías, hijo de Sanbal.lat, gobernador de Samaría, pidiendo su intervención. Bagoas y Delaías respondieron favorablemente, diciéndoles que autorizarían su petición al sátrapa Arsames sobre este asunto —lo cual, al parecer, hicieron (3). Es interesante que en su petición —según parece siguiendo las sugerencias del memorándum de autorización— prometían no ofrecer más sacrificios de animales, sino sólo ofrendas de incienso, de alimentos y de bebidas, con la esperanza sin duda de que la ofensa a los judíos de Jerusalén, a los egipcios y también a las autoridades persas (que tampoco practicaban los sacrificios de animales), pudiera de este modo ser minimizada. Textos recientemente publicados muestran que la súplica fue bien despachada; el templo fue reconstruido y siguió existiendo al menos hasta el 402 (4). El incidente manifiesta cuan estrechamente sentían los judíos, a pesar de su heterodoxia, su fraternidad con Palestina, y también cuan importante era a sus ojos Jerusalén, con su nuevo estatuto oficial y espiritual. Pero dado que la súplica fue dirigida tanto a Jerusalén como a Samaría, indica también que la separación entre judíos y samaritanos, aunque antigua de hecho y ahora ya irreversible, tenía, con todo, poca importancia para los judíos que vivían fuera.

(3) Por lo menos, nosotros tenemos, su petición (Cowley, n.° 33), Pritchard ANET, p. 492; aunque no está formulada la dirección, se dirigía probablemente a Arsames.

(4) Cf. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (Yale University Pies, 1953), ]>. 63 (pap. n.° 12); también, *ídem,* BA, XV (1952), pp. 66 ss.

b. *Los últimos reyes persas.* Bajo Artajerjes II Mnemón (404-358), que sucedió a Darío II, el imperio encontró una atmósfera tan pesada que parecía estar en peligro de completa desintegración. Muy poco después de su subida al trono, Egipto, siempre inquieto, se rebeló, se declaró independiente y se mantuvo así unos sesenta años (5). Antes de que el rey pudiera tomar alguna medida, tuvo que hacer frente a una rebelión dirigida por su hermano Ciro (el joven). Faltó muy poco para que este príncipe, que había sido sátrapa del Asia menor, consiguiera asesinar a Artajerjes el mismo día de su coronación. Perdonado, volvió al Asia menor y, habiendo reunido un ejército que incluía 13.000 griegos mercenarios, marchó hacia el oeste, contra Babilonia (401); allí, en Cunaxa, fue derrotado y muerto. La retirada de invierno hacia el mar Negro de los 10.000 griegos supervivientes ha sido inmortalizada por Jenofonte en su *Anábasis.* Artajerjes tuvo que ocupase entonces de restaurar su posición en Asia menor y contra los griegos. Lo llevó a cabo con éxito, empleando el oro persa para enfrentar a griegos contra griegos hasta que, exhaustos todos los helenos, pudo imponer condiciones a los mismos griegos de Europa, en repetidas ocasiones (p. e. la «Paz del rey» del 386).

Pero justamente cuando parecía que Artajerjes iba a conseguir diplomáticamente lo que Darío I y Jerjes no habían logrado por la fuerza ele las armas, la parte occidental del imperio fue sacudida por la «revuelta de los sátrapas». Los sátrapas del oeste, muchos de los cuales eran prácticamente reyes hereditarios, bajo mero control nominal de la corona, se sintieron alentados a declarar su independencia tanto a causa del descontento popular por los fuertes tributos como por el ejemplo de Egipto, que el rey no había podido reconquistar. En breve tiempo, casi todo el imperio al oeste del Eufrates se había rebelado. Los rebeldes formaron una coalición y acuñaron su propia moneda. Pero cuando (ca. 360) las fuerzas rebeldes penetraron en Mesopotamia y el faraón Tajos marchaba en su ayuda sobre Siria, Persia se salvó por un motín en Egipto que obligó a Tajos a abandonar a sus aliados y desistir. La revuelta entonces se deshizo tan rápidamente como había cuajado; uno a uno se fueron entregando los rebeldes, algunos para ser perdonados, otros para ser ejecutados. Artajerjes II murió dejando intacto el imperio, excepto por lo que respecta a Egipto, todavía independiente, pero con evidente debilidad interna.

Bajo Artajerjes III Ojus (358-338), pareció que Persia recobraba momentáneamente su poderío. Hombre vigoroso pero refinadamente

(5) Bajo las Dinastías denominadas XXVIII, XXIX y XXX. Antes se pensaba que la liberación de Egipto coincidió con la muerte de Darío II, pero ahora sabemos que la colonia de Elefantina rendía obediencia a Artajerjes II al menos hasta el año 402. Cf. Kraeling, BA, XV (1952), pp. 62 ss.; S. H. Hom y L. H. Wood, .JNES, XIII (1954), pp. 1-20.

cruel, Artajerjes III subió al trono sobre los cadáveres de todos sus hermanos y hermanas a quienes asesinó como posibles rivales. Después, habiendo dominado en todas partes las revueltas con mano de hierro, se dedicó a la reconquista de Egipto. En el transcurso de un intento inicial, que fracasó, incendió la ciudad de Sidón con miles de sus habitantes. Hacia el 342 había alcanzado su objetivo y la independencia de Egipto tocó a su fin. Con todo, aunque el imperio parecía más fuerte que nunca, estaba de hecho en sus últimos momentos. Artajerjes III fue envenenado y sucedido (338-336) por su hijo Arses que fue, a su vez, envenenado y asesinados todos sus hijos. El hecho de que el próximo rey, Darío III Codomano (336-331), fuese nieto de un hermano de Artajerjes II muestra con toda claridad cómo la casa aqueménida se había agotado prácticamente a causa de sus sangrientas intrigas. Este Darío tuvo que afrontar el gran momento. Durante el gobierno de Artajerjes III en Persia, Filipo II de Macedonia (359-336) había ido consolidando gradualmente su poder sobre los exhaustos estados griegos. Si los persas no se preocupaban de esto, había griegos que sí lo hacían, como lo demuestran las Filípicas de Demóstenes. En el 358, año en que Artajerjes fue envenenado, la victoria de Filipo en Queronea puso a todos los helenos bajo su dominio. En el 336, cuando subió al trono Darío III, Filipo II, que había sido asesinado, era sucedido por su hijo Alejandro. Aunque nadie pudo advertirlo en Persia, la sentencia estaba ya pronunciada.

c. *Los judíos en el último período persa.* Tal era, pues, la situación del mundo durante los dos primeros tercios del siglo cuarto. Pero ¿qué es lo que conocemos de este período acerca de los judíos? Casi nada. En efecto, apenas si se puede señalar con el dedo un hecho particular del que se afirme con seguridad que sucedió. Carecemos por completo de información acerca de los judíos de Babilonia, de las otras partes del imperio persa y del bajo Egipto. Por lo que respecta a la colonia de Elefantina, sus textos desaparecen a comienzos del siglo cuarto y nada sabemos acerca de su suerte posterior. Probablemente, cayeron víctimas del renaciente nacionalismo egipcio, a causa de su prolongada lealtad a Persia (6). Aquellos de sus miembros que sobrevivieron, fueron probablemente diseminados y se perdieron enteramente para el Judaísmo.

Respecto a la comunidad de Judá, apenas si podemos decir más que estaba *allí.* Ni siquiera conocemos los nombres de sus sumos sacerdotes o de sus gobernadores civiles (7). En Palestina, fuera del

(6) Los últimos textos de Elefantina que conocemos datan del 399. Al parecer, pues, la colonia no sufrió daños por parte de Amyrteo (que murió el 399), sino que fue Neferites I, fundador de la Dinastía XXIX, quien provocó su fin; cf. Kraeling, BA, XV (1952), p. 64.

(7) Josefo (Ant. XI, VII ss.) afirma que Yaddúa, hijo de Yojanán (Ne. 12, 11, 22), estaba todavía en el cargo a la llegada de Alejandro (332). Esto esfísica-

Judá estricto, el pueblo de ascendencia israelita continuaba manteniéndose como antes, siendo en su mayor parte yahvista, al menos de nombre. Algunos, especialmente en Galilea y Transjordania, sin duda como resultado indirecto de las reformas de Esdras, llegaron a considerarse como pertenecientes a la comunidad judía. Al menos esto fue verdad en el siglo II (cf. I Mac. cap. 5), y probablemente el caso venía de mucho antes.

Por otra parte, las relaciones entre judíos y samaritanos iban de mal en peor. No podemos decir exactamente cuándo se consumó la separación entre ambos; es probable que ocurriera tan gradualmente que no se puede establecer una fecha fija para ello. Si es verdad que la fijación de las escrituras samaritanas en su grafía arcaizante no tuvo lugar hasta principios del siglo primero a. C. (8), se puede considerar esta fecha como el término del proceso. Ciertamente, el cisma era ya entonces irreparable. Y, dado que muchos judíos, incluyendo sumos sacerdotes, estaban lejos de ser rigurosos, el intercambio entre los miembros de ambos grupos continuó, probablemente, hasta el siglo II (9). Por otra parte, atendido que las escrituras samaritanas incluían solamente el Pentateuco, mientras que los libros proféticos, al menos, gozaban prácticamente de un estado canónico en Jerusalén hacia el siglo tercero, es probable que el cisma fuera de hecho irreparable ya desde antes. En verdad, la separación política de Judá y Samaría, seguida de la obra de Esdras, lo había hecho inevitable. Como había sucedido siempre en la historia de Israel, la separación cúltica y la política iban de la mano. Aunque aceptaban el Pentateuco como la Ley de Moisés, difícilmente podían admitir los samaritanos (siendo orgullosos israelitas del norte) la noción, expresada en su forma clásica por el cronista, de que el verdadero Israel era precisamente el resto restaurado de Judá. Al mismo tiempo los judíos rigurosos, rechazando a los samaritanos como heterodoxos, no les recibían con agrado en la comunidad del Templo. Hacia la mitad del siglo cuarto, judíos y samaritanos estaban probablemente tan distanciados entre sí que no era posible ninguna reunificación. Algún tiempo después de esto, desgraciadamente no podemos decir cuándo, los samaritanos se construyeron su propio templo en el

mente posible, si es que Yaddúa vivió más de 90 años. Pero Josefo ha conglomerado varias generaciones; se trata probablemente de un segundo Yaddúa.

(8) Así Albright, ESAC, pp. 345 ss.; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qtimrán* (Londres, Gerald Duckworth y Co, Ltd., 1958), pp. 127 ss. (ver aquí las referencias), cuyos juicios están basados en consideraciones paleográficas que parecen convincentes. Otros, con todo, prefieren fechas mucho más antiguas (hasta el siglo cuarto): recientemente, M. Greenberg, JAOS, 76 (1956), pp. 161-163.

(9) Cf. J. A. Montgomery, *The Samaritans* (The John C. Winston Company, 1970), pp. 71 ss. Este es el tratado más completo que existe en inglés acerca de los samaritanos; cf. también M. Gaster, *The Samaritans* (Londres, Oxford University Press, 1925).

monte Garizim. Josefo (Ant. XI, VII ss.) dice que fue construido por Sanbal.lat, después de haber sido arrojado su yerno de Jerusalén (cf. Ne. 13, 28). Aunque acaso no esté equivocado al colocar este suceso en los días de Alejandro, su relato presenta tantas dificultades que no cabe fundamentarse en él. En todo caso, existía ciertamente un templo en Garizim a principios del siglo segundo (II Mac. 6, 2), y, según parece, ya no era entonces nuevo. Muy posiblemente fue construido en el último período persa, o en los comienzos del griego (es decir, a finales del siglo cuarto) (10).

Judá, como su contemporánea Hierápolis en el norte de Siria, tenía estatuto de Estado semiautónomo bajo sus sumos sacerdotes. Le estaba permitido acuñar su propia moneda e imponer sus propias contribuciones al Templo. Hacia el siglo cuarto, aparecen monedas de plata a imitación del dracma ático (la fabricación ática de monedas se había impuesto en toda la parte occidental del imperio persa), que llevan la inscripción *Tehud* (Judá). Existen también impresiones de sellos grabados en vasijas sin asas (o en las paredes de las vasijas), con las palabras *Tehud o Yerusalem* (11); algunas llevan también el nombre de una persona, probablemente el tesorero del Templo. Es posible que estas vasijas fueran usadas para la recaudación de tributos en especie. No sabemos nada más. Aunque es posible que hubiera durante este período disturbios en los que Judá se vio envuelto, no podemos decir nada definitivo acerca de ellos (12). Los judíos parecen haberse contentado, en su mayor parte, con sus propios negocios, dejando pasar sobre sus cabezas la marcha de la historia.

No es que Judá quedase aislado del mundo circundante. Una de las cosas que Nehemías había temido (Ne. 12, 23 ss.) sucedió: el hebreo fue sustituido, poco a poco, por el arameo como lengua ordinaria de conversación. Probablemente era inevitable. Dado que el arameo era la lengua no sólo de los vecinos inmediatos de los judíos, sino también la *lengua franca* y el lenguaje oficial del imperio persa (13), era casi necesario que los judíos aprendieran a hablarlo, primero como idioma secundario, pero al final con preferencia al suyo propio. Es evidente por las monedas, las vasijas con grabados,

(10) Para la discusión, cf. Noth, HI, pp. 352-354; Alt, KS, II, pp. 253-360; con gran extensión, H. H. Rowley, «Sanballat and the Samaritan Temple» (BJRL, 38 [1955], pp. 166-198).

(11) Y el enigmático *ms*. Cf. recientemente, N. Avigad, IEJ, 7 (1957), |>|). 146-153; Albright, BASOR, 148 (1957), pp. 28-30.

(12) Autores antiguos (p. e. Eusebio, *Chron.;* Josefo, *Contra Apionem,* I, 22, (¡lando a Hecateo de Abdera), mencionan una deportación de judíos a Hircania y Babilonia. Pero, a falta de pruebas que lo garanticen, es de aconsejar la prudencia. (!f. Kittel, GVI, III, p. 677, para discusión.

(13) Cf. R. A. Éowman, «Arameans, Aramaic and the Bible» (JNES, VII | I!I48|, pp. 65-90); F. Rosenthal, *Diearamaisliche Forschung* (Leiden, E. J. Brill, 19159), especialmente pp. 24-71.

y otras inscripciones que este proceso estaba muy avanzado en el siglo cuarto. Aunque el hebreo, como lengua sagrada, era aprendido por todas las personas cultas, dejó de ser poco a poco la lengua de la calle. La escritura hebrea de los tiempos pre-exílicos fue remplazada por la forma de caracteres «cuadrados» que nos son familiares, tomados del arameo (14). El impacto de la cultura griega (que no comenzó con Alejandro, como algunos han supuesto), se dejó sentir también (15) Los contactos con los países egeos, que estuvieron interrumpidos en contadas ocasiones a lo largo de la historia de Israel, se multiplicaron en los siglos quinto y cuarto, durante los cuales Grecia y Persia mantuvieron relaciones constantes, hostiles o amistosas. El Asia occidental estaba inundada de griegos, mercenarios, aventureros, sabios y comerciantes. En Judá, la acuñación siguió el modelo ático, se dijo arriba, y los artefactos y la vajilla griega invadieron Judá a través de los puertos fenicios y se extendieron más lejos, a lo largo de las rutas comerciales, hasta Arabia (16). Esto llevaba consigo un contacto inevitable, aunque indirecto, con la mentalidad griega que, si no alteró fundamentalmente la fe de Israel, la afectó profundamente, como veremos. También debemos admitir alguna influencia irania. Aunque no hay pruebas concretas de ello anteriores al siglo segundo, es casi seguro que sus comienzos fueron mucho más antiguos y que tuvo también su parte (aunque no se ha de exagerar) en la modelación del pensamiento judío (17). De todos modos, aunque la suerte de los judíos de este último período persa está envuelta en oscuridad, fue una oscuridad en la que siguieron sucediendo cosas importantes.

2. *Comienzos del período helénico.* Como ya hemos dicho, la subida al trono de Darío III (336) coincidió con la de Alejandro de Macedonia. Aunque ni un solo persa lo pudo soñar, apenas pasados cinco años desaparecería el imperio. Y entonces dio comienzo aquella rápida helenización del Oriente, tan portentosa para todos los pueblos y en no menor grado para los judíos.

a. *Alejandro Magno* (336-232). No nos toca a nosotros repetir al detalle la muchas veces narrada y ya familiar historia de las conquistas de Alejandro (18). Puesto durante su niñez bajo la tutela del gran Aristóteles, tuvo Alejandro un amor sincero por todas las cosas griegas.

(14) La tradición judía atribuye su desarrollo a Esdras, y algunos le dan entero crédito, p. e. H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1930), pp. 55 ss. En todo caso, ocurrió en su tiempo.

(15) Cf. especialmente Albright, FSAC, pp. 334-339, acerca de este punto.

(16) Vasijas áticas se encuentran en Esyón-Guéber ya en el siglo quinto; cf. N. Glueck, BASOR, 80 (1940), pp. 3-10.

(17) Ver Albright, FSAC, pp. 358-364, sobre este punto.

(18) Para éste y los siguientes períodos, ver, por ejemplo, F. M. Abel, *Historie ¡le la Palesline depuis la conquéte d' Alexandre jusqiCá Vinvasión árabe,* vol. I (París, J. (¡abalda et Cié., 1952); H. Bengston, *Griechische Geschichte* (Munich, C. H. Beck'sche Vcilagbuchhandlung, 1950).

Movido en parte por el ideal panhelenista, y en parte por motivos mucho más mundanos, promovió pronto una cruzada para liberar a los griegos de Asia del yugo persa (¡cosa que algunos estaban muy lejos de desear!). Cruzando el Helesponto en 334, derrotó en Gránico a las fuerzas persas locales, que no tomaron muy en serio su expedición. Pronto fue suya toda el Asia menor. Al año siguiente (333) entró en colisión en Issos, cerca del golfo de Alejandreta, con el principal ejército persa, que era una masa lenta y desordenada, a la que las falanges desbarataron y dispersaron en confuso desorden. El mismo Darío huyó, abandonando el campo; su mujer y su familia, sus bagajes y botín cayeron en manos de Alejandro que ahora había ampliado sus aspiraciones hasta concluir la conquista del imperio persa. Por eso, comenzó por asegurar su flanco antes de presionar más hacia el este. Y, en consecuencia, avanzó por el sur a lo largo de la costa mediterránea. Todas las ciudades fenicias capitularon, excepto Tiro, que fue reducida después de siete meses de asedio. Alejandro entonces siguió presionando hacia el sur, a través de Palestina, y después de una demora de dos meses ante Gaza, entró en Egipto sin resistencia (332). Los egipcios, completamente hartos del dominio persa, le recibieron como a un libertador y le proclamaron faraón legítimo.

En el curso de estos sucesos cayó bajo el control de Alejandro el hinterland de Palestina, incluyendo Judá y Samaría. No sabemos exactamente cuándo ocurrió esto. El relato de Josefo (Ant. XI, VIII) está demasiado plagado de detalles legendarios para inspirar confianza y la Biblia no hace ninguna mención, excepto una o dos posibles alusiones, y éstas no muy seguras (19). Es probable que los judíos, viendo poca diferencia entre el nuevo amo y el antiguo, le recibieran pacíficamente. Aparte de una posible resistencia en la ciudad de Samaría (donde posteriormente se estableció una colonia macedonia) (20), el resto de Palestina siguió, según parece, la conducta judía.

No nos podemos detener en las ulteriores campañas de Alejandro. En el 331 marchó hacia el este cruzando Mesopotamia. Darío hizo un esfuerzo final, apoyado en las montañas del Irán, en Gaugamela, cerca de Arbela, sólo para ver destrozado y dispersado su ejército; después dé lo cual Alejandro entró triunfante en Babilonia, más

(19) Algunos especialistas encuentran en estos sucesos el telón de fondo de algunas partes de Za., caps. 9 al 14 (especialmente 9, 1-8): recientemente K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten,* II (ATD, 1956), pp. 145-148; D. Wiriton Thomas, BI, VI, (1956), p. 1.092; M. Delcor, VT, I (1951), pp. 110-124. Otros no están de acuerdo: recientemente, F. Horst, *Die Zw°\f Kleinen Propheten* (HAT, 1954), pp. 246 ss. Colocar a Habacuc en este sitio, como ha hecho Duhm, es un error, aunque Noth (HI, p. 345), lo encuentra «no improbable».

(20) Eusebio nos habla de una resistencia en Samaría que provocó repre-Balias por parle de Alejandro. Cf. Mignc, *Patrología Graeca,* XIX (1857), p. 489.

tarde en Susa y finalmente en Persépolis. Darío fue apresado, cuando huía, por uno de sus sátrapas y asesinado. Habiendo finalizado la resistencia efectiva, Alejandro marchó hacia la parte oriental más alejada del imperio, donde (327/6) hizo campañas allende el Indo y, según la leyenda, lloró porque no había más mundos para conquistar (en realidad sus soldados se negaron a seguirle más adelante). Alejandro tenia apenas 33 años (323) cuando enfermó y murió en Babilonia. Pero su breve carrera señaló una renovación en la vida del antiguo Oriente, y el comienzo de una nueva era en su historia.

b. *Los judíos bajo los Tolomeos.* Tan pronto como murió Alejandro se desmoronó su imperio y sus generales comenzaron a luchar entre sí pugnando cada cual por obtener tanta ventaja como le fuera posible. De estos generales solamente dos nos interesan: Tolomeo (Lagos) y Seleuco (I). El primero se hizo con el control de Egipto y colocó su capital en la nueva ciudad de Alejandría, que muy pronto llegó a ser una de las más grandes ciudades del mundo. El segundo, después de apoderarse (hacia 312/11) de Babilonia, extendió sus dominios hacia el oeste en Siria y hacia el este a través de Irán; sus capitales eran Seleucia en el Tigris y Antioquía en Siria, llegando a ser también esta última una gran metrópoli. Ambos rivales codiciaban Palestina y Fenicia. Pero Tolomeo, después de varias maniobras cuyos detalles no nos interesan, se hizo con ella; cuando la situación política se estabilizó, después de la batalla de Issos (301), esta área quedó firmemente asegurada en sus manos.

Después de esto Palestina fue gobernada por los Tolomeos durante casi exactamente un siglo. Pero, por desgracia, tampoco conocemos nada de la suerte de los judíos durante este intervalo. Es probable que los Tolomeos hicieran tan pocos cambios como les fue posible en el sistema administrativo heredado de los persas. Esto sugieren, al menos, los papiros de Zeno (papiros descubiertos en el Fayum y que representan la correspondencia de un tal Zeno, agente del Ministro de Finanzas de Tolomeo II Filadelfos [285-246]. Estos papiros incluyen dos cartas de Tobías Ammón, un descendiente del enemigo de Nehemías, lo cual demuestra que los Tobías continuaban ocupando la posición que habían tenido bajo los reyes persas: eran gobernadores de la Transjordania, encargados de mantener el orden y, sin duda, de enviar los tributos (21). Podemos suponer que también los judíos gozaron del estatuto que habían tenido bajo los persas. Esto es, de todas formas, lo que testifican las monedas y vasijas grabadas, más arriba descritas. El sumo sacerdote, que según parece tenía responsabilidad personal en la recaudación del tributo a la corona, era a la vez cabeza espiritual de la comunidad y, cada vez

(21) Acerca de los Tobías, cf. las referencias en el cap. 10, nota 19. Sobre el papiro Zeno, cf. Abel, *op. cit.*, pp. 65-71.

más, príncipe secular (22). Las memorias del siglo siguiente documentan con claridad el desarrollo de una aristocracia sacerdotal. No sabemos a qué tributos estuvieron sometidos los judíos. Pero mientras los pagaron y mantuvieron el orden, los Tolomeos, al parecer, no intervinieron en absoluto en los asuntos internos de Judá. Y, por lo que sabemos, los judíos fueron súbditos sumisos y gozaron de relativa paz.

Mientras tanto, la población judía de Egipto aumentó rápidamente. Los judíos, desde luego, habían estado establecidos en Egipto desde siglos, pero su número fue ahora incrementado por una nueva corriente inmigratoria. La carta de Aristeas (cf. vv. 4, 12) afirma, muy probablemente con exactitud, que Tolomeo I había traído a muchos de estos judíos como prisioneros de una de sus campañas en Palestina (probablemente en el 312) (23). Otros llegaron, sin duda, como mercenarios o inmigrantes voluntarios en busca de oportunidades. La población judía de Egipto en este tiempo es desconocida, pero ciertamente fue numerosa (se dice que había un millón en el siglo primero aC). Alejandría se convirtió en un centro del mundo judío, mientras que los papiros de Zeno, junto con otros papiros y ostraca pertenecientes a este período, atestiguan la presencia del judío en todo Egipto (24). Por este tiempo los judíos de fuera de las fronteras de Palestina superaban en número a los que vivían dentro de ellas. Los judíos de Egipto adoptaron pronto el griego como su lengua nativa, aunque el hebreo seguía siendo entendido, al menos por algunos de ellos, hasta finales del siglo segundo, como lo indica el papiro de Nas (que contiene el decálogo y el sema en hebreo) (25). Debido a que la masa de estos judíos, además de sus prosélitos, no tenían acceso a sus escrituras, se comenzó en el siglo tercero una traducción al griego, primero de la torá, y después de los restantes libros. Esta traducción, llevada a cabo a lo largo de un cierto número de años, es conocida como los LXX (26). Que las escrituras exis-

(22) Josefo, Ant. XII, IV, 1; también E. Bickermann, *Der Gott der Makkabaer* (Berlín, Schocken Verlag, 1937), pp. 46-58, para discusión y referencias.

(23) El pseudo-Aristeas data, probablemente, del segundo tercio del siglo segundo, pero emplea material más antiguo: cf. E. Bickermann, ZNW, 29 (1930), pp. 280-298. Aunque da unas cifras exageradas (100.000), la situación tenía, probablemente, una base histórica: cf. Abel, *op. cit.*, pp. 30 ss.; A. T. Olmstead, JAOS, 56 (1936), pp. 243 ss.; M. Hadas, *Aristeas tophilocrates* (Harper y Brothers, 1951), pp. 98 ss.

(24) Para toda esta materia, cf. V. A. Tcherikover y A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum,* vol. I (Harvard University Press, 1957), esp. pp. 1-47.

(25) Sobre la fecha, cf. Albright, JBL, LVI (1937), pp. 145-176.

(26) La historia que el pseudo-Aristeas da de la traducción de los LXX es, por supuesto, en gran parte inventada; pero encierra un núcleo de verdad. El problema de si existió un proto-LXX, o solamente un cierto número de traducciones independientes y rivalizantes entre sí, no nos interesa ahora. Véase la espléndida discusión de Cross *(op. cit.,* esp. cap. IV), que saca todo el partido de las nuevas pruebas de Qumrán.

tieran en griego era un avence de tremenda significación, tanto porque abría nuevos canales de comunicación entre judíos y gentiles, como porque preparaba el camino a un fuerte impacto del pensamiento griego sobre la mentalidad judía. Y, más tarde, desde luego, facilitó la expansión del cristianismo.

c. *Conquista de Palestina por los Seléucidas.* Aunque los reyes Seléucidas nunca se habían conformado con lo que ellos consideraban como un «latrocinio» de Palestina y Fenicia por parte de los Tolomeos, nunca habían tenido posibilidad de tomar medidas eficaces sobre este asunto. Todos los intentos que hicieron fracasaron. En efecto, a mediados del siglo tercero el imperio seléucida, se había ido restringiendo paulatinamente, hasta quedar reducido su control tan sólo al área que se extiende entre los montes Taurus y Media, debido a las rebeliones de las provincias del este (Persia, Partia, Hircania, Bactria). Todo esto cambió, sin embargo, cuando Antíoco III (el Grande) (223-187) subió al trono. Este vigoroso gobernante reafirmó el poder seléucida desde el Asia Menor hasta las fronteras indias, mediante una serie de campañas triunfales. También intentó zanjar definitivamente las dificultades con Egipto, gobernado entonces por Tolomeo IV Filopátor (221-203), y estaba a punto de lograrlo cuando fue desastrosamente derrotado (217) en Rafia, junto a la frontera sur de Palestina. Pero la lucha fue reanudada más tarde, cuando Tolomeo V Epífanes (203-181), todavía un muchacho, ocupó el trono de Egipto; después de varias vicisitudes quedó decidida la suerte al destrozar (198) Antíoco al ejército egipcio en Panium (Bániyás), cerca de las fuentes del Jordán, arrojándole de Asia. En consecuencia, el imperio seléucida se anexionó Palestina.

Los judios, según Josefo (Ant. XII, III, 3 ss.), de cuya narración no hay razón para dudar (27), recibieron el cambio con alegría, tomando las armas contra la guarnición tolomea de Jerusalén y recibiendo a Antíoco con los brazos abiertos. Sin duda estaban ansiosos por ver acabada una guerra en la que, como Josefo nos permite entrever, habían sufrido considerablemente; sin duda también, esperaban, como sucede a todos los pueblos sometidos, que cualquier cambio sería para mejor. Antíoco, a su vez, demostró gran consideración hacia los judíos. Ordenó que los judíos fugitivos volvieran a sus casas y que fueran liberados los que habían sido tomados como cautivos. Para que la ciudad pudiera recobrarse económicamente decretó una exención de impuestos durante tres años, más una reducción general de los impuestos en un tercio. Además, se les concedió a los judíos

(27) En defensa de su autenticidad general, cf. E. Meyer, *Ursprung und Anfánqe des Christentums,* II (Stuttgart y Berlín, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, **1921), pp.** 125-128; A. Alt, ZAW, 57 (1939), pp. 283-285; también Noth, HI, p. 348.

la mayoría de los privilegios de que habían gozado bajo los persas, y probablemente también bajo los Tolomeos; se les garantizó el derecho a vivir, sin ser molestados, de acuerdo con su Ley; se prometió una suma fija como ayuda estatal para el mantenimiento del culto; todo el personal del culto estaba exento de impuestos. La exención de impuestos se extendía, además, al consejo de ancianos *(gerusia)* y a los escribas, mientras que la leña para el altar, suministrada anteriormente por la comunidad (Ne. 10, 34; 13, 31) fue declarada libre de impuestos. Finalmente, las reparaciones necesarias del Templo (que, al parecer, había sido dañado), habían de realizarse con subvención del Estado (28). Fue un comienzo de buen augurio y tal que muy bien pudo mover a los judíos a congratularse por el cambio,

d. *La expansión y el impacto del helenismo.* Pero de mucho mayor alcance que cualquier otro suceso político, grande o pequeño, aunque indisolublemente relacionado con los acontecimientos políticos, como veremos, fue el impacto de la cultura helénica sobre todos los pueblos del oeste asiático, impacto del que de ningún modo se vieron libres los judíos. Aunque este proceso estuvo en marcha a todo lo largo del período persa, las conquistas de Alejandro, que borraron todas las fronteras políticas y culturales, le lanzaron a una vertiginosa expansión (29).

El anhelo de Alejandro había sido conseguir la unión del este y el oeste bajo la égida de la cultura griega. Con este fin, admitió a los iranios y a los demás orientales a una estrecha sociedad con él, concertó matrimonios masivos entre sus tropas y la población nativa, e inauguró la política de establecer a sus veteranos y a otros griegos en colonias sobre todo su inmenso dominio. Y aunque la unidad política que él había creado no cuajó, todos los Estados que le sucedieron fueron gobernados por hombres que, en mayor o menor grado, compartían este mismo ideal cultural. Las colonias se extendieron por doquier y cada una de ellas era una isla de helenismo y foco de una ulterior expansión. La superpoblada Hélade vertió su excedente hacia el este en una virtual emigración masiva. Se encontraban por todas partes aventureros, comerciantes y sabios griegos y anatolios helenizados.

El griego se convirtió rápidamente en la *lingua franca* del mundo evilizado. Capitales como Antioquía y Alejandría eran ciudades griegas, llegando a ser Alejandría, de hecho, el centro cultural del mundo helénico. En el siglo tercero florecieron poderosas inteligencias, como Zenón, Epicuro, Eratóstenes, Arquímedes, la mayor parte de los cuales trabajaron en o visitaron Alejandría. Los orientales

(28) Muy posiblemente las reparaciones hechas por el sumo sacerdote Simón (probablemente Simón II), mencionado en Eclo, 50, 1-3.
(29) J'aia toda esta materia, cf. Albright, FSAC, pp. 334-357.

no helenos, incorporándose a aquel espíritu, produjeron obras científicas, filosóficas e históricas a la manera griega.

Que los judíos de la diáspora absorbieran la nueva cultura —y lenguaje— era inevitable. Ni siquiera los judíos de Palestina se vieron inmunes. Las colonias griegas, fundadas desde las conquistas de Alejandro, salpicaban el país; de ellas son ejemplos Sebaste (Samaría), Filadelfia ('Ammán), Tolemaida (Acre), Filoteria (al sur del Mar de Galilea), Escitópolis (Bet-san). Todas eran focos de helenismo. Las ciudades fenicias eran también centros de esta diseminación. Un ejemplo aclarador es la colonia sidonia de Marisa (Maresa) en la sefeláh judía. Esta colonia, fundada a mediados del siglo tercero, hablaba griego ya en el siglo segundo, como la indican las inscripciones en las tumbas y en otros lugares (30). Y dado que los judíos no podían evitar el contacto con sus vecinos helenizados, y menos aún con sus propios hermanos del extranjero, se hizo inevitable la absorción de la cultura griega. El siglo tercero presenta claras muestras de la influencia del pensamiento griego en la mentalidad hebrea. Por ejemplo, se distingue un matiz estoico en la doctrina de Antígono (¡nótese el nombre griego!) de Soj, que floreció en la última parte de este siglo y que, como Ben Sira (ca. 180), pertenecía al grupo proto-saduceo que hizo frente a la entonces nueva doctrina (a) de una vida futura (31). El libro del Eclesiastés (también del siglo tercero), tiene un colorido ecléctico, combinando facetas estoicas y epicúreas. Tal influencia, hay que reconocerlo, apenas pudo ser directa. Simplemente, el pensamiento griego estaba en el aire y se hacía inevitable su impacto en la mente de los pensadores judíos cuando éstos abordaban los nuevos problemas que su época había provocado. Con sólo respirar, en el período helénico, se absorbía la cultura griega. Aunque los judíos piadosos no desembocaron, por esto, en ningún compromiso con sus principios religiosos, hubo otros judíos que quedaron tan completamente desmoralizados que, en muchos casos, llegaron de hecho a ser tan entusiastas de la cultura griega que juzgaron sus leyes y costumbres nativas como un estorbo. Comenzó a originarse dentro de la comunidad un cisma inconciliable. A esto se añadía una combinación de circunstancias que conspiraron para colocar a los judíos, al finalizar el período paleotestamentario, en la situación crítica más peligrosa de su historia desde la catástrofe del 587.

30} Cf. Albright, FSAC, pp. 338 ss.

31) Cf. Pirke Aboth, a, 3. Esta obra data del siglo tercero A. C, pero conserva una tradición verdaderamente digna de fe; cf. Albright, FSAC,'pp. 350-352, sobre este asunto.

(a) Ver nota (a) del traductor, pág. 17.

## B. Los JUDÍOS BAJO LOS SELEUCIDAS: CRISIS Y REBELIÓN RELIGIOSA

1. *Las persecuciones de Antíoco Epífanes.* La crisis a que hemos aludido fue precipitada por la política de un rey seléucida, Antíoco IV Epífanes (175-163), que fue movido a ello por la continua crisis en que el mismo Estado seléucida se encontraba, y de la que no se podía liberar.

a. *Los reyes seleucidas y su política.* Apenas Antíoco III había elevado el poder seléucida a su mayor altura cuando, sobreestimándose a sí mismo, se atrevió a medir sus fuerzas con Roma. Justamente entonces acababa Roma de aplastar para siempre a Cartago en Zama (202), y el general cartaginés Aníbal había huido a la corte seléucida, esperando continuar desde allí la lucha lo mejor que pudiera. En parte estimulado por Aníbal, en parte impulsado por sus propias ambiciones (se consideraba a sí mismo como el arbitro de los asuntos griegos tanto en Asia como en Europa), Antíoco avanzó dentro de Grecia. Roma entonces declaró la guerra (192), arrojó por completo a Antíoco de Europa, le persiguió por el interior de Asia y (190) en Magnesia, entre Sardis y Esmirna (cf. Dn. 11, 18) le causó una aplastante derrota. Antíoco se vio obligado a suscribir la humillante paz de Apamea, cuyas cláusulas le exigían restituir toda el Asia Menor excepto Cilicia, renunciar a sus elefantes de guerra y a su flota, entregar a Aníbal y otros refugiados a los romanos, junto con otros veinte rehenes, incluyendo a su propio hijo (que más tarde reinaría como Antíoco IV), y pagar una enorme indemnización. Aunque Aníbal huyó para salvar su vida, las otras condiciones fueron cumplidas al pie de la letra. Antíoco III no sobrevivió mucho tiempo a este desastre. En el 187 fue asesinado mientras robaba un templo de Elam para obtener dinero con que pagar a los romanos (cf. Dn. 11, 19).

Con esto, el imperio seléucida comenzó su largo declive. Amenazado continuamente por Roma y apremiado siempre con dureza para entregar el dinero, comenzó a imponer a sus súbditos —muchas veces por propia voluntad—, cargas cada vez más pesadas. Antíoco III fue sucedido por Seleuco IV (187-175). Aunque Seleuco confirmó, según parece los privilegios concedidos por su padre a los judíos (II Mac. 3, 3), también se nos dice (II Mac. 3, 4-40) que intentó, por medio de su ministro Heliodoro, y en connivencia con algunos judíos que estaban enemistados con el sumo sacerdote Onías III, obtener la posesión de los fondos privados depositados en el Templo. Aunque el relato de este incidente está lleno de detalles legendarios, no hay razón para dudar de que existe una base real (cf. Dn. 11, 20) (32). Onías se vio obligado, en fuerza de algunas calumnias, a

(32) CX Abel, «/• *cii.*, i>|>. 105-100.

dirigirse a la corte para exponer su caso. Se había establecido una pauta ominosa, que contenía insinuaciones de lo peor que estaba por venir.

Seleuco IV fue asesinado y le sucedió su hermano Antíoco IV Epífanes (175-163), en cuyo reinado los asuntos abocaron a un punto decisivo. Antíoco había sido uno de los rehenes que su padre entregó a Roma después de la paz de Apamea, y estaba de vuelta hacia su tierra cuando le alcanzaron las nuevas de la muerte de su hermano. Al subir al trono adoptó una política que pronto llevó a los judíos a una abierta rebelión. Esta política estaba dictada, como se ha indicado, por la precaria situación en que se hallaba el reino. Internamente inestable, sin unidad real en su población heterogénea, se veía amenazado por todas partes. Sus provincias del este se encontraban cada vez más hostigadas por los partos, mientras que en el sur tenía que hacer frente a un Egipto hostil, cuyo rey, Tolomeo VI Filométor (181-146), estaba dispuesto a reclamar de nuevo Palestina y Fenicia. Mucho más seria, con todo, era la omnipresente amenaza de Roma, que mostraba un creciente y activo interés por los países del este del Mediterráneo y estaba pronta a intervenir en sus asuntos con mano fuerte. Antíoco IV, que tenía, por experiencia personal, un saludable respeto hacia Roma, sintió una desesperada necesidad de unificar a su pueblo para la defensa del reino, mientras que sus apuros financieros hacían que codiciase todas las fuentes de ingresos que pudiera encontrar. Al igual que sus predecesores, puso los ojos sobre las riquezas de los templos que caían dentro de sus dominios, algunos de los cuales sabemos que expolió en el transcurso de su reinado (33). Difícilmente podía escapar a su atención el Templo de Jerusalén. Además, con la esperanza de fomentar la unidad cultural de su pueblo, mantuvo celosamente todo lo helénico. Esto llevaba consigo la adoración de Zeus y de los demás dioses griegos (generalmente identificados con divinidades nativas), y también de él mismo como una manifestación visible de Zeus (su imagen aparece en las monedas a semejanza de Zeus, y el nombre de Epífanes significa «manifestación de Dios») (34). Es seguro que Antíoco no tuvo intención de suprimir ninguna de las religiones indígenas de su reino, ni fue el primer gobernante helénico que reclamó prerrogativas divinas (Alejandro y algunos seléucidas anteriores lo habían hecho). Pero su política, exigida con todo rigor, era tal que provocó fuerte oposición entre los judíos fieles a la religión de sus padres.

(33) Un templo de «Diana» en Hierápolis (así Granus Licinianus), y otro de «Artemis» en Elam (así Polibio); cf. Noth, HI, p. 362.

(34) Cf. Abel, *op. cit.*, pp. 127-129; H. H. Rowley, «Menelaus an£ the Abomination oí" Dcsolation» *(Sludia Orienlalia loanni Pedersen* (Copenhage, Einar Munksgaard l'oilag, 1953], pp. 303-315), cf. 311 ss.

b. *Tensiones internas en Judá: interferencias de Antíoco.* Es preciso reconocer que los judíos no estaban totalmente exentos de culpa en lo que sucedía. Existían serias tensiones, como se ha dicho, respecto de la aceptación de la cultura griega, y el grado en que podía ser adoptada y seguir siendo judío. Además, Jerusalén hervía en rivalidades personales, que alcanzaban hasta el cargo del sumo sacerdote, y que llenaron una página triste de la historia judía. Todos los partidos pretendían obtener el favor de la corte y Antíoco, naturalmente, escuchaba al que prometía mayor condescendencia con sus deseos, y mayor suma de dinero. Y esto le llevó a intervenir en los asuntos religiosos judíos de una manera tal como ningún rey lo había hecho hasta entonces.

El legítimo sumo sacerdote cuando Antíoco subió al trono era Ornas III, hombre del partido más conservador, que había estado en Antioquía intentando ser oído por Seleuco IV, en interés de la paz, en el preciso momento en que este era asesinado (II Mac. 4, 1-6). Durante su ausencia, su hermano Josué (que transformó su nombre por el griego Jasón), ofreció al nuevo rey una gran suma de dinero a cambio del cargo de sumo sacerdote, añadiendo al soborno la promesa de completa cooperación con la política real (II Mac. 4, 7-9). Antíoco, complacido por haber hallado alguien que cumpliera sus deseos, al mismo tiempo que pagaba por el favor, se lo concedió; a partir de entonces se posesionó Jasón del cargo y emprendió una activa política de helenización (I Mac. 1, 13-15; II Mac. 4, 10-15). Se estableció un gimnasio en Jerusalén y fueron alistados en él los jóvenes; fueron favorecidos todos los deportes griegos, así como las modas griegas de vestir. Los sacerdotes jóvenes abandonaban sus deberes para competir en los deportes. Avergonzados de su circunscisión, ya que los deportes eran practicados en completa desnudez (cf. Jub. 3, 31), muchos judíos acudieron a la cirugía para disimularla. Los judíos conservadores, profundamente afectados, consideraban todo esto como una abierta apostasía. Y no estaban equivocados. El gimnasio no era solamente un club deportivo ni sus adversarios objetaron sólo lo que ellos consideraban una conducta inmodesta o indecente. Era la esencia misma de la religión judía la que estaba en crisis. El gimnasio parece haber sido en realidad una corporación aparte de judíos helenizados, con derechos legales y cívicos definidos, establecida dentro de la ciudad de Jerusalén (35). Dado que los deportes griegos eran inseparables del culto de Hércules (II Mac. 4, 18-20), o de Hermes, o de la casa real, la inscripción en el gimnasio llevaba

(35) Seguimos la interpretación de Bickermann *(op. cit.,* pp. 59-65). Los miembros del gimnasio eran llamados «antioquenos» (II Mc. 4, 9). Esto no significa, probablemente, que los judíos de Jerusalén fueran registrados como «ciudadanos de Antioquía» (así, RSV), sino que el gimnasio estaba organizado bajo el nombre de su real protector.

consigo inevitablemente algún grado de reconocimiento de los dioses que eran sus protectores. La presencia de tal institución en Jerusalén significaba que el decreto de Antíoco garantizando a los judíos el derecho a vivir únicamente de acuerdo con sus propias leyes había sido abrogado, y con connivencia judía.

Pero no acabó aquí todo. Jasón disfrutó de su mal obtenido cargo sólo durante tres años, al cabo de los cuales le superó en la puja un tal Menelao, siendo desposeído y obligado a huir a Transjordania (II Mac. 4, 23-26). No se sabe con certeza quién fue este Menelao; es problemático incluso que fuera de linaje sacerdotal (36). Pero su nombre indica que pertenecía también al partido helenizante. Menelao demostró pronto que tenía menos escrúpulos todavía que su predecesor, cuando incapaz de conseguir la suma que había prometido al rey, comenzó a robar los vasos del Templo y a enviárselos (II Mac. 4, 27-32). Se nos dice que cuando Onías III, el legítimo sacerdote, que aún estaba en Antioquía, se atrevió a protestar, Menelao preparó su asesinato (II Mac. 4, 33-38).

Por lo que respecta a Antíoco, demostró cuan poco se cuidaba de los derechos y sensibilidad religiosa de los judíos cuando, en 169, a su vuelta de la invasión victoriosa de Egipto, expolió el Templo, en connivencia con Menelao, apoderándose de los utensilios y vasos sagrados y arrancando incluso las láminas de oro de su fachada (I Mac. 1, 17-24; II Mac. 5, 15-21) (37). Aunque Antíoco no necesitaba excusa para ello, salvo su crónica escasez de fondos, los judíos le proporcionaron una. Según II Mac. 5, 5-10, que probablemente se refiere a esto, había llegado a Palestina el rumor de que Antíoco había perdido la vida en Egipto (38). Con este motivo, Jasón marchó sobre Jerusalén con mil hombres, tomó la ciudad, y obligó a Menelao a refugiarse en la ciudadela. Aunque la mayor parte del pueblo consideraba probablemente a Jasón como preferible, al menos, respecto del renegado Menelao, pronto se enajenó la voluntad universal, a causa de una matanza absurda, y fue arrojado una vez más de la ciudad. Se dice de él que se convirtió en un fugitivo, huyendo de un lugar a otro y viniendo a morir en Esparta. Antíoco interpretó todo esto,

(36) Según II Mac. 3, 4; 4, 23 era hermano de un cierto Simón, adversario de Onías III, y de quien se dice que era benjaminita. Pero MSS de la Vetus Latina dicen que Simón era de Bilgá, que era familia sacerdotal (Ne. 12, 5, 18). Josefo (Ant. XII, V, 1), dice que el nombre verdadero de Menelao era Onías y que era hermano de Jasón y de Onías III. Pero ¿llevarían dos hermanos el mismo nombre? (¡f. Rowley, *op. cit.*, pp., 303-309, para discusión y referencias.

(37) II Mac. coloca esto después de la segunda campaña de Antíoco en Kgipto, pero apenas puede ser exacto; I Mac. 1, 20 lo coloca en el 169.

(38) Seguimos a los que relacionan el incidente con la campaña del 169; p. e. Abel, *op. cit.*, pp. 118-120. Pero es imposible tener seguridad; otros lo colocan en el 168: p. e., Bickermann, *op. cit.*, pp. 68-71; R. H. Pfeiffer, *History of New Testainent 'limes* (Harpcr y Brothers, 1949), p. 12.

muy naturalmente, como una rebelión contra su gobierno y, mientras restablecía a su incondicional Menelao en el cargo, estimó como justa represalia el botín del Templo. Pero, fueran las que fuesen sus razones, los judíos fieles llegaron a la conslusión de que Antíoco era un enemigo de su religión y que no se detendría en nada.

c. *Posteriores medidas de Antíoco: la proscripción del Judaísmo.* La ruptura final se produjo pronto. En el 168 Antíoco invadió de nuevo Egipto, obteniendo un fácil triunfo y penetrando en la antigua capital, Menfis. Pero entonces, cuando marchaba sobre Alejandría, recibió un ultimátum del senado romano, transmitido por el legado Popilio Lenas, ordenándole perentoriamente abandonar Egipto (cf. Dn. 11, 29 ss.). Antíoco, conociendo bien lo que Roma era capaz, no se atrevió a desobedecer. Pero nos podemos imaginar lo que tuvo que sufrir bajo la humillación y que no se retiraría hacia Asia de muy buen humor. Aunque, según parece, no pasó esta vez por Jerusalén, no es fácil que su humor fuera aquietado por las noticias que pronto le llegaron de allí. Parece que, después de su anterior estancia en Jerusalén, había colocado Antíoco en la ciudad un comisario real (como había hecho en Samaría), para ayudar al sumo sacerdote a proseguir su política de helenización (II Mac. 5, 22 ss.). Probablemente esta política encontró tal oposición que no se pudo mantener el orden con las tropas ordinarias. Por consiguiente, a principios del 167 Antíoco envió allá a Apolonio, jefe de los mercenarios mísios, con una gran fuerza (I Mac. 1, 29, 35; II Mac. 5, 23-26). Apolonio trató a Jerusalén como a ciudad enemiga. Acercándose con el pretexto de intenciones pacíficas, lanzó a sus soldados contra el desprevenido pueblo, degolló a muchos de ellos y tomó a otros como esclavos; la ciudad fue saqueada y parcialmente destruida y sus murallas derribadas. Entonces se levantó, quizá en el emplazamiento del antiguo palacio davídico, al sur del Templo, quizá en la colina opuesta, en el oeste, una ciudadela llamada el Acra. Fue instalada allí y allí permaneció durante unos veinticinco años —odioso símbolo de la dominación extranjera— una guarnición seléucida.

El Acra no era sólo una ciudadela con una guarnición militar, sino algo más reprobable. Era una colonia de paganos helenizantes (I Mac. 3, 45; 14, 36) y de judíos renegados (I Mac. 6, 21-24; 11, 21), una *polis* griega dotada de constitución propia, rodeada de muros, dentro de la ahora indefensa ciudad de Jerusalén (39). La misma Jerusalén era probablemente considerada como territorio de esta *polis.* Esto significaba que el Templo dejaba de ser propiedad del pueblo judío como tal, para convertirse en el santuario de la *polis,* lo cual, a su vez, quería decir que —puesto que el apóstata Menelao y sus encumbrados colegas estaban implicados— quedaban derribadas

(39) Cf. especialmente Bikermann, *op. cit.,* pp. 66-80.

todas las barreras para una total helenización de la religión judía. La meta de estos sacerdotes renegados era, según parece, reorganizar el Judaísmo como un culto siro-helénico en el que Yahvéh sería adorado identificado con Zeus, y en el que habría sitio para el culto real, en el que el rey era Zeus Epífanes.

El gesto de horror con que los judíos fieles contemplaron este proceso puede deducirse claramente de los libros de los Macabeos y de Daniel. Probablemente, fue su resistencia lo que incitó a Antíoco a su desesperada medida final. Viendo, por fin, que la intransigencia judía estaba basada en la religión, promulgó un edicto anulando las concesiones hechas por su padre y prohibiendo la práctica del Judaísmo en tod Fueron suspendidos los sacrificios regulares, junto con la observancia del sábado y las fiestas tradicionales. Se ordenó destruir las copias de la Ley y quedó prohibida la circuncisión de los niños. La desobediencia a cualquiera de estas cosas era castigada con la muerte. Fueron erigidos altares paganos por todo el país y se ofrecieron sobre ellos animales impuros; los judíos fueron obligados a comer carne de cerdo bajo pena de muerte (cf. II Mac. 6, 18-31). Se urgió a la población pagana de Palestina a cooperar para forzar a los judíos a participar en los ritos idolátricos. Como coronamiento de todo, en diciembre del 167 (40), fue introducido dentro del Templo el culto a Zeus Olímpico (II Mac. 6, 2). Se colocó un altar de Zeus (probablemente también una imagen) (41), y se ofreció sobre él carne de cerdo. Esta es la «abominación de la desolación» de que habla Daniel (42). Los judíos se vieron obligados a participar en la fiesta de Dionisos (Baco) y en el sacrificio mensual en honor del nacimiento del rey (II Mac. 6, 3-7).

2. *Estallido de la rebelión macabea.* Si Antíoco pensó que estas medidas obligarían a los judíos a rendirse, se equivocó, ya que sólo sirvieron para robustecer la resistencia. Y para esta resistencia Antíoco no tuvo otra respuesta que la represión brutal. Pronto todo Judá estaba en rebelión armada.

(40) O el 168. Todas las fechas del período seléucida están sometidas a un año de inseguridad, debido a la incertidumbre del «año seléucida» a partir del cual se calculan las fechas (312/11). Las fechas aquí dadas son preferidas por Abel y otros; cf. también RSV de I Mac.

(41) Se discute si era tanto imagen como altar, o solamente esto último. Es admisible que fuera una imagen. Ni el culto a Zeus ni el real eran anicónicos; un sacerdote apóstata como Menelao no hubiera reparado gran cosa en esto. Cf. la discusión de Rowley (op. cit.).

(42) Daniel 9, 27; 11, 31; 12, 11; también I Mac. 1, 54. «Abominación de la desolación» *(siqqus somem,* etc.) es un juego de palabras sobre *ba'al haassamayim* (Ba'al [Señor] de los cielos), título del antiguo dios semita de la tormenta, Hadad, con el que se había identificado Zeus Olímpico. Cf. p. e., J. A. Montgomcry, *Daniel* (ICC, 1927), p. 388.

a. *Persecución y creciente resistencia.* Antíoco no fue nunca capaz, probablemente, de comprender por qué sus acciones habían provocado tan irreconciliable hostilidad entre los judíos. Después de todo, lo que les había exigido no era, según la mentalidad pagana, antigua, algo desacostumbrado o reprobable. El no había exigido la supresión del culto a Yahvéh y su sustitución por el culto de otro dios, sino solamente identificar al Dios de los judíos con el «Dios de los Cielos», con el supremo dios del panteón griego y hacer de la religión judía un vehículo de la política nacional. La mayor parte de sus súbditos habían accedido a ello sin objeción alguna, y se veía que los jefes liberales judíos deseaban hacer lo mismo. El templo samaritano fue dedicado, de parecida manera, a Zeus Xenius (II Mac. 6, 2). Si los samaritanos objetaron algo, nosotros no lo sabemos; en realidad, Josefo (Ant. XII, V, 5) dice que ellos mismos pidieron el cambio. Antíoco pudo muy bien preguntarse por qué lo judíos piadosos eran tan obstinados. Posiblemente no acertó a comprender el monoteísmo de Israel, su tradición anicónica, o la seriedad con que los judíos piadosos tomaban las exigencias de su Ley, todo lo cual hacía que el nuevo culto les pareciera carente de valor y abominable idolatría, a la que había que resistir a toda costa.

La reacción judía no fue, desde luego, uniforme. Los judíos helenizados recibieron bien el edicto real y lo cumplieron de buena voluntad, mientras que otros, de grado o por miedo, les siguieron, abandonando la religión de sus padres (I Mac. 1, 43, 52). No pocos, sin embargo, rehusaron obedecer y se obstinaron en su resistencia pasiva, prefiriendo morir a violar el menor detalle de su Ley. Antíoco les replicó con una cruel persecución. Mujeres que habían circuncidado a sus hijos fueron condenadas a muerte, junto con sus familias (I Mac. 1 60 ss.; II Mac. 6, 10). Grupos que intentaron guardar el sábado en secreto fueron muertos por los soldados, cuando se negaron a acceder a las exigencias del rey como a defenderse en este día santo (I Mac. 2, 29-38; II Mac. 6, 11). Muchos fueron condenados a muerte por no querer tocar alimentos impuros (I Mac. 1, 62 ss.), con crueles torturas, según las leyendas que surgieron en torno a ellos (II Mac. 6, 18 a 7, 42; IV Mac.) (c). El alma de la resistencia a la política real estaba constituida por un grupo conocido como los *jasidim* (los piadosos, los fieles), de los que descienden probablemente los fariseos y los esenios. No sabemos cuántos judíos murieron en la persecución, pero es probable que no fueran pocos. Fue una persecución terrible, de la que no se podía esperar que el sentimiento humano la aceptara pasivamente. Era inevitable que los judíos se sintieran impelidos a empuñar las armas.

(c) Ver la nota (c) del traductor, p. 17.

b. *El libro de Daniel.* El último de los libros del Antiguo Testamento es el libro de Daniel, enderezado a esta situación de tremenda crisis. Daniel pertenece a una clase de literatura conocida como apocalíptica, de la que hablaremos más tarde. Es el único libro del Antiguo Testamento que encuadra dentro de este género literario, aunque también se observan algunos rasgos parecidos en escritos anteriores. No nos podemos detener aquí en los problemas relativos a su composición. Aunque gran parte de su material puede ser un *corpus* bastante más antiguo que el período que ahora nos ocupa (43), se está comúnmente de acuerdo en que el libro, en su forma actual, fue compuesto durante las persecuciones de Antíoco, no mucho después de la profanación del Templo, probablemente ca. 166-165. Su autor fue, casi con seguridad, uno de los *jasidim* de los que ya hemos hablado. Sintiéndose empujado a resistir a la política del rey por todos los medios a su alcance, trabajó para animar a sus hermanos judíos a hacer lo mismo, manteniéndose firmes en su Ley y en su condición judía, con la seguridad de que Dios intervendría para salvarlos.

Los relatos del intachable Daniel sirven como ejemplos de lealtad a la ley y de la fidelidad de Dios para con los que confían en él. Ningún judío tenía la menor dificultad en sobreentender a Antíoco en la figura de Nabucodonosor. ¿No deberían ellos rehusar la carne de cerdo y todos los alimentos impuros, lo mismo (Dn. cap. 1) que los agraciados jóvenes que tuvieron el valor de no mancharse con los alimentos del rey? Lo mismo que Daniel (cap. 6) prefirió ser arrojado a la cueva de los leones antes que adorar al rey, ¿no deberían también ellos confiar en que Dios les libraría y adorarle sólo a El? Las valerosas palabras de los tres jóvenes (cap. 3), que prefirieron el horno ardiente antes que adorar la estatua del rey, hablaban directamente a los judíos, obligados a adorar a Zeus o perecer, y deberían tener para ellos una actualidad que nosotros difícilmente podemos imaginar: «¡Oh Nabucodonosor!, nosotros no tenemos por qué responderte en esta materia. Si ha de ser asi, nuestro Dios, a quien servimos, puede librarnos del horno de fuego abrasador y de tus manos, oh rey, nos librará. Pero si no, has de saber, oh rey, que no servimos a tus dioses ni adoramos la imagen de oro que tú has erigido» (cap. 3, 16-18). La historia del orgulloso Nabucodonosor (cap. 4), comiendo paja como un buey, la historia de Baltasar (cap. 5), que vio la escritura del castigo divino en la pared, recordaban a los judíos que el poder de Dios era más grande que los impíos poderes de la tierra. El vidente hizo desfilar la procesión completa de las poten-

(43) Esta es la opinión de acaso la mayoría de los especialistas. Otros, con todo, sostienen que el libro entero es obra de un autor de este período: recientemente, H. H. Rowley, «The Unity of the Book of Daniel» (HUCA, XXIIII [1950/51] parte I, pp. 233-273; reimpreso en *The Servant of the Lord* [Londres, Lutterworth Press, 1952], pp. 237-268).

cias del mundo avanzado hacia su cénit bajo la forma de una extraña imagen con cabeza de oro, pecho de plata, vientre de bronce, piernas de hierro y pies de hierro mezclado con barro (cap. 2), a la que el reino de Dios, como piedra no arrojada por mano de hombre desde la vertiente de la montaña, derribaba en el suelo.

El vidente deseaba asegurar a su pueblo que todo estaba en las manos de Dios, dispuesto y asegurado de antemano, y que todas las luchas presentes no indicaban sino que el triunfo del propósito divino estaba para llegar. Estaba convencido de que con Antíoco se cumplía el plazo señalado al poder impío del mundo. En el cap. 7, cuatro bestias terribles tipifican los poderes que a lo largo de los siglos habían sojuzgado la tierra. El último y más terrible de todos ellos tenía diez cuernos (los reyes seléucidas), entre los que brotó un notable cuerno pequeño, de orgullo blasfemo (Antíoco). En el cap. 8, un carnero de dos cuernos (medo-persa) es muerto por un macho cabrío que tenía un cuerno enorme (Alejandro); después, este cuerno es roto y nacen otros cuatro (los Estados sucesores del imperio de Alejandro), de uno de los cuales salió un cuerno pequeño, que se creyó más grande que Dios (Antíoco). Apenas si puede dudarse de que se refiere a Antíoco, debido a sus blasfemias contra el Altísimo, sus persecuciones contra los santos, sus saqueos del Templo, la suspensión de los sacrificios y la abolición de la ley (7, 21, 25; 8, 9-13; 9, 27). En el cap. 11 hay una velada descripción de la historia de los Tolomeos y los Seléucidas que culmina con la profanación del Templo por Antíoco (vv. 31-39). El vidente considera todo esto como parte del plan divino que está llegando a su fin. Antíoco había sido tolerado por breve tiempo (7, 25; 11, 36; 12, 11), pero su ruina era segura e inmediata (8, 23-25; 11, 40-45); los «setenta años» del exilio (Jr. 25, 12; 29, 10), reinterpretados ahora como setenta semanas de años (490 años), están casi para cumplirse (Dn. 9, 24-27), y el tiempo de la intervención de Dios está cerca. En una visión (7, 9-14), el vidente describe al «Anciano de días» sentado en su trono; a una orden suya, la bestia es muerta y el reino eterno es entregado a «uno como hijo de hombre». Este «hijo de hombre», concebido más tarde (en I Henoc y en el Nuevo Testamento) como un libertador celestial pre-existente, representa aquí (7, 22, 27) a los leales y vindicados «santos del Altísimo». Con esta aseveración de la intervención de Dios, el vidente animó a su pueblo a permanecer firme. El no dudaba que algunos pagarían su lealtad con la vida. Pero éstos, y los que los amaban, se podían conformar con la seguridad de que Dios les alzaría a una vida eterna (12, 1-4). Realmente, apenas puede ponerse en duda que la reflexión sobre las gestas heroicas de los mártires contribuyó, en gran medida, a establecer firmemente en el pensamiento judío la creencia en una vida más allá de la muerte.

c. *Judas Macabeo: la purificación del Templo.* Cuando todavía se estaba escribiendo el libro de Daniel, los judíos, acosados hasta el límite, se estaban levantando en armas contra sus verdugos. Que fueran capaces de llevarlo a cabo con éxito se debía por igual a su propio valor desesperado y a la calidad de sus jefes, y al hecho de que Antíoco estaba inmensamente atareado con problemas en otras partes para disponer de tropas suficientes con que lograr la pacificación de Judá. La rebelión estalló no mucho después de que Antíoco hubiera promulgado su infame decreto (I Mac. 2, 1-28), en el pueblo de Modín, situado al pie de las colinas al este de Lydda. Vivía allí un hombre de linaje sacerdotal llamado Matatías (44), que tenía una vigorosa progenie de cinco hijos: Juan, Simón, Judas, Eleazar y Jonatán. Cuando el oficial del rey llegó a Modín para urgir el decreto real, pidió a Matatías que se pusiera al frente para ofrecer el sacrificio al dios pagano. Matatías rehusó decididamente. Pero cuando otro judío se ofreció a cumplirlo, Matatías le mató junto al altar, juntamente con el oficial del rey. Después, pidiendo a todos los que fuesen celosos por la Ley y la alianza que le siguieran, huyó con sus hijos a los montes. Allí se le unieron otros judíos que huían de la persecución, incluyendo un número de jasidim (I Mac. 2, 42 ss.), los cuales, aunque ponían su confianza no en el esfuerzo humano sino en Dios (Dn. 11, 34), sintieron que había sonado la hora de luchar. Matatías y su banda se lanzaron a una guerra de guerrillas contra los seléucidas y contra los judíos que se habían puesto a su lado o habían cedido (I Mac. 2, 44-48), acosándolos y matándolos, destruyendo los altares paganos y obligando a cincuncidar a todos los niños que encontraban. Aunque altamente celosos de la Ley, su actitud era muy práctica. Viendo que serían con toda seguridad aniquilados si rehusaban combatir en sábado, resolvieron, por lo que respecta a la propia defensa, suspender la Ley del sábado «mientras esto durase» (I Mac. 2, 29-41).

Matatías, hombre anciano, murió (I Mac. 2, 69 ss.) al cabo de algunos meses (166). La dirección pasó entonces (I Mac. 3, 1) a su tercer hijo Judas, llamado «Macabeo» (es decir, «martillo»). Hombre de valor osado y completamente capaz, Judas cambió la resistencia judía en una lucha a gran escala por la independencia, con tanto éxito que toda la revuelta es conocida generalmente por su nombre como la «guerra macabea». Antíoco, que según parece esperaba que las tropas estacionadas en Palestina fueran capaces de dominar el levantamiento, perdió muy pronto las ilusiones. Primero marchó contra Judá, desde Samaría, un tal Apolonio —quizá el mismo Apo-

(44) Josefo (Ant. XII, VI, 1) nos cuenta que su bisabuelo era Asamonaios (Hasmón). Sus descendientes, los reyes de la independencia de Judá, fueron, en todo caso, conocidos como Hasmoneos. Matatías pertenecía al linaje sacerdotal de Yoyarib (I Mac. 2, 1; cf. Ne. 12, 6, 19).

Ionio que había presidido un año o dos antes el saqueo de Jerusalén—, pero sólo para que Judas le saliese al encuentro, le derrotase y le diese muerte (I Mac. 3, 10-12). Después, un segundo ejército, apostado en el paso de Bet-jorón bajo el mando del general Serón, fue derrotado y arrojado precipitadamente a la llanura (vv. 13-26). Estas victorias confirmaron, indudablemente, a los judíos en su voluntad de resistir y atrajeron a cientos de ellos bajo las banderas de Judas.

Afortunadamente para los judíos, Antíoco estaba por entonces (165) empeñado en una campaña contra los partos y no podía enviar su principal ejército a Palestina (I Mac. 3, 27-37). Pero ordenó a su legado Lisias que tomara las medidas necesarias. Lisias, por tanto, envió una fuerza considerable (vv. 38-41) (45) bajo el mando de los generales Tolomeo, Nicanor y Gorgias, que establecieron su campamento base en Emaús, en los accesos occidentales hacia las montañas. Pero Judas, aunque desmesuradamente inferior en número, tomó la iniciativa, atacando al campo enemigo cuando parte de sus fuerzas estaban ausentes buscándole, y consiguió una victoria aplastante (I Mac. 3, 42-4, 25). Al año siguiente (164) se acercó el mismo Lisias, con una fuerza aún mayor (I Mac. 4, 26-34), dando un rodeo por Idumea con el fin de atacar a Judas por el sur. Pero Judas le salió al paso en Bet-sur, justamente en la frontera, y le infligió una derrota aplastante.

Dado que los sirios no tenían posibilidad inmediata de tomar ulteriores medidas contra él, Judas tuvo, por el momento, libertad de acción. Marchó, por tanto, triunfalmente sobre Jerusalén, arrinconó a la guarnición seléucida en la ciudadela, y procedió a la purificación del Templo profanado (I Mac. 4, 36-59). Fue arrojado todo el instrumental del culto a Zeus Olímpico. El altar profanado fue demolido y sus piedras guardadas en un lugar aparte «hasta que venga un profeta y diga lo que se ha de hacer con ellas» (v. 46); fue erigido, en su lugar, un altar nuevo. Los sacerdotes que habían permanecido fieles fueron instalados en sus oficios y se consiguió un nuevo surtido de vasos sagrados. En diciembre del 164 (46), tres años a contar desde el mes de su profanación, fue nuevamente dedicado el Templo, con grandes fiestas y alegría. Los judíos han celebrado desde entonces la fiesta de la *Janukká* (dedicación) en memoria de este grato acontecimiento. Judas procedió entonces a fortificar y guarnecer Jerusalén, así como la ciudad fronteriza de Bet-sur en el sur (I Mac. 4, 60 ss.).

(45) Su número, con todo, es indudablemente exagerado (47.000), como ocurre con el de las fuerzas que más tarde fueron conducidas por el mismo Lisias (I Mac. 4, 28), que es el elevado a 65.000.

(46) O 165. Como hemos dicho antes (ver nota 40), existe la incertidumbre de un año para todas las fechas de la era seléucida.

El final del período paleotestamentario tuvo, de esta suerte, en la lucha de los judíos por su independencia religiosa, un punto de arranque feliz. Aunque se trató de una larga lucha, sembrada de numerosas contrariedades y desalientos, y también de momentos de gloria, al fin proporcionó a los judíos su libertad religiosa e incluso su autonomía política. Pero puesto que no tenemos intención de seguir más lejos, pondremos aquí punto final a nuestra narración.

# *Capítulo 12*

# EL JUDAISMO EN LAS POSTRIMERÍAS DEL PERIODO PALEOTESTAMENTARIO

QUE LA COMUNIDAD judía encontrara su dirección permanente a través del sendero que desembocó en aquella reforma religiosa conocida como Judaísmo se debió principalmente al trabajo de Esdras. A través de la oscuridad de los siglos IV y III, siguió desarrollándose según las líneas trazadas hasta que, por el tiempo de la revuelta macabea, el Judaísmo, aunque todavía en proceso de evolución, había tomado en lo esencial la forma que le caracterizaría en los siglos venideros. Aunque no es nuestro propósito seguir más adelante la historia de los judíos, no podemos terminar sin trazar un esbozo, aunque sumario por necesidad, de los avances religiosos del período de que nos hemos estado ocupando (1).

## A. NATURALEZA Y DESARROLLO DEL PRIMITIVO JUDAISMO

1. *La comunidad judia después del exilio: resumen.* Para apreciar con exactitud el desenvolvimiento religioso en el período postexílico es necesario tener presente la naturaleza de la comunidad restaurada, los problemas con que se enfrentó, y la solución que a estos problemas dio la obra de Nehemías y Esdras. Un breve resumen de las cosas ya dichas o insinuadas podría, por tanto, resultar útil en este punto (2).

a. *El problema de la comunidad restaurada.* La restauración de la comunidad judía después del exilio no significó, obviamente, un resurgimiento de la nación israelita pre-exílica, con sus instituciones nacionales y su culto. Aquel orden había sido destruido y no podía ser re-creado. La comunidad de la restauración, por tanto, se enfrentó con el problema, mucho más grave que el de una mera supervi-

(1) Para un estudio más completo, véasen las obras clásicas: p. e. G. F. Moore, *Judaism* (3 vols., Harvard University Press, 1927-1930); M. J. Lagrange, *Le Judaisme avantJésus-Christ* (París, Gabalda et Cié, 1931); Bonsirven J., *Le Judaisme palestinien* (1935; ed. abreviada, París, Beauchesne, 1950); W. Bousset, *Die Religión des Judentums,* (H. Gressmenn), Tubinga, J. C. B. Mohr, (1926); E. Meyer. *Ursprung und Anfange des Christentums*, vol. II (Stuttgart y Berlín, F. G. Gotta'sche Buchhandlung, 1921); etc.

(2) Para toda esta sección, cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940; cf. *GesammelteStudien zum Alten Testament* [Munich, Kaiser Verlag, 1957], pp. 9-141).

vencia física, de encontrar alguna forma externa con la cual subsistir, una definición de sí misma que pudiera salvaguardar su identidad como pueblo. Nunca hasta entonces había surgido tal problema, porque «Israel» habla significado siempre una unidad étnico-nacional-cultual bien definida. En sus orígenes había sido una federación sagrada de clanes, con sus peculiares instituciones, culto, tradiciones y creencias; todos los que eran miembros de aquella alianza, todos los que participaban en su culto y prestaban obediencia a su ley sagrada, eran israelitas. Posteriormente, Israel había llegado a ser una nación, más adelante dos naciones, cada una con su culto nacional y sus instituciones; ser israelita era ser ciudadano de una u otra de estas dos naciones. Cuando la caída del Estado del norte dejó a la mayoría de los israelitas sin identidad nacional (aunque dentro todavía de un área geográfica definida), la tradición nacional —y el nombre— se continuó en Judá, cuyo culto fue al fin centralizado exclusivamente en Jerusalén, mediante las reformas del siglo VIL Así, Israel había permanecido hasta el fin como una identidad definida, con fronteras geográficas e instituciones nacionales: «Israel» era la comunidad visible de los ciudadanos que fueron fieles al Dios nacional, participaron en su culto y esperaron en sus promesas.

La caída de Jerusalén, que acabó con la nación y sus instituciones, significó el fin de todo esto. Aunque el culto a Yahvéh se conservaba en varios lugares de Palestina, ya no era una nación la que se reunía en torno a él, y miles de israelitas no pudieron tomar parte en él, debido a la distancia. Israel, que no equivalía ya a una designación geográfica o nacional, carecía de una identidad precisa. Los judíos deportados no tenían, en realidad, nada que los distinguiera como israelitas, salvo sus peculiares costumbres, nada que los uniera, salvo sus antiguas tradiciones, sus memorias, y las esperanzas de que algún día retornarían a su tierra y volverían a vivir como pueblo. Esta esperanza, a decir verdad, fue satisfecha con la restauración, pero también fue frustrada. Aquellos que regresaron a Palestina se consideraban a sí mismos como resto purificado de Israel, a quien Yahvéh había redimido de la esclavitud y hecho heredero para el cumplimiento de sus promesas. Pero ese futuro prometido, aunque esperado de un momento a otro, no vino; ni el pasado pudo ser resucitado. La comunidad restaurada no pudo revivir las antiguas instituciones nacionales, ni vivir en la antigua esperanza nacional; esta esperanza, centrada en Zorobabel, produjo una cruel decepción. Menos aún pudo la comunidad, por más que se aferrara a la ficción de la estructura y del pasado tribal, resucitar las todavía más antiguas instituciones de la federación sagrada (3). Aunque varias de las instituciones anfictiónicas

(3) Puede verse un deseo de restablecimiento del antiguo esquema del orden tribal, por ejemplo, en la pintura idealizada de Ez. cas. 40 al 48 (cf. Noth, *op.*

se habían perpetuado —no sin adaptación— hasta la caída del Estado, había pasado ya mucho tiempo desde que aquel orden perdió su existencia efectiva. El reloj de la historia no volvería atrás.

Ciertamente, con la reedificación del Templo, Israel —o más bien la comunidad judía que se consideraba a sí misma como el verdadero resto de Israel— llegó a ser de nuevo una comunidad cultual. Esto fue su salvación, como hemos visto. Un verdadero israelita podía ser identificado ahora como miembro de esa comunidad. Pero esto solo no proporcionaba una base adecuada para la perenne supervivencia de Israel. Si la comunidad se hubiera reunido tan sólo para reavivar las tradiciones cultuales heredadas de la religión del antiguo Estado, muchas de las cuales habían perdido, o alterado por la fuerza, su base teológica, el resultado hubiera sido, a la larga, en el mejor de los casos, una fosilización y en el peor la introducción de motivos paganos. Además, los judíos que vivían lejos de Jerusalén no podían participar activamente en su culto; si la participación en el culto hubiera sido el único distintivo de un judío, éstos, tarde o temprano, quedarían fuera o bien —como en el caso de Egipto— hubieran instituido cultos locales de dudosa procedencia. En cualquier caso, se habrían perdido para Israel. Estando sus antiguas formas más allá de toda re-actualización, frustradas sus esperanzas y en quiebra la moral, Israel tenía que encontrar un elemento en su herencia en torno al cual agruparse, si quería sobrevivir. Este elemento lo encontró en su ley.

b. *La reorganización de la comunidad en torno a la ley.* La religión del período postexílico está caracterizada por un tremendo empeño en la custodia de la ley. Este es, en verdad, su distintivo peculiar y el que, más que ningún otro, le distingue de Israel pre-exílico. Esto no significa que se tratara de una religión nueva, ni de la importación de algún nuevo elemento extraño en la fe de Israel. Fue, más bien, el resultado de la enérgica acentuación, unilateral quizá, pero inevitable, de un distintivo que fue, en todo tiempo, de importancia capital. Desde los días de la confederación tribal, la vida corporativa de Israel se había regulado por la ley de la alianza, la obediencia a la cual se consideraba obligatoria. La monarquía no cambió esto, porque la Ley israelita no fue nunca, propiamente, Ley del Estado, sino Ley sagrada, teóricamente superior al Estado. El mismo Josías, al introducir la ley deuteronómica como constitución nacional, no la promulgó como Ley del Estado, sino que encomendó al Estado la guarda de la ley del pacto. Más aún, los profetas habían denunciado al Estado precisamente porque vieron en el comportamiento inmoral y en el paganismo que el Estado alentaba o toleraba, una infracción de las estipulaciones de la alianza.

*cit.*, pp. 91 ss.). Algunas listas genealogógicas de la obra del cronista manifiestan parecido interés.

El exilio, muy naturalmente, trajo un profundísimo interés por este rasgo de la religión. Puesto que los profetas habían interpretado la catástrofe como un castigo por el pecado contra la Ley de Yahvéh, apenas puede sorprender que los judíos piadosos experimentaran la impresión de que el futuro de Israel dependía de un cumplimiento más riguroso de los preceptos de la ley. Además, habiendo desaparecido la nación y el culto, casi no les quedaba otra cosa que los distinguiera como judíos. Indudablemente esto explica la creciente importancia del sábado, la circuncisión y la pureza ritual que se observan en el exilio e inmediatamente después. Ciertamente, todos los guías de Israel, desde Ezequiel, pasando por los profetas de la restauración, hasta Nehemías, muestran gran celo por el sábado, los diezmos, el Templo y su culto, la pureza ceremonial y cosas semejantes. Estas cosas no eran, para ellos, trivialidades externas, sino notas distintivas del Israel purificado por el que se afanaban.

Sin embargo, la masa común de la comunidad de la restauración, incluido el clero, no se distinguía por un gran celo por la regularidad cultual y las ceremonias. Por el contrario, a juzgar por lo que los reproches de sus profetas (p. e. Malaquías) indican, la mayoría era laxa en extremo en estas materias, y continuaron siéndolo aun después de haber asegurado Nehemías a la comunidad una situación política estable. El nuevo Israel necesitaba desesperadamente algo que le unificara y le diera una identidad distintiva; y esto es lo que proporcionó Esdras mediante el libro de la Ley que trajo de Babilonia y que impuso, en solemne pacto, a la comunidad, con autorización de la corte persa. Aquello marcó un rumbo decisivo. Se estructuró una nueva y bien definida comunidad, compuesta por aquellos a quienes se confió la Ley tal como Esdras la había promulgado. Esto significaba, a su vez, una definición fundamentalmente nueva del término «Israel». Israel ya no sería más una entidad nacional, ni quedaría indentificado con los descendientes de las tribus israelitas, o con los habitantes del antiguo territorio nacional, ni siquiera una comunidad de los que en otro tiempo confesaron a Yahvéh como Dios y le rindieron adoración. De ahora en adelante, Israel sería considerado (como en la teología del cronista), como el resto de Judá reunido en torno a la ley. Sería miembro de Israel (esto es, judío) todo el que tomase sobre sí la carga de la ley.

Pero esta re-definición de Israel produjo inevitablemente el surgir de una religión en la que el centro era la ley. Esto no significó, permítasenos repetirlo, la ruptura con la antigua fe de Israel, cuyos rasgos fundamentales continuaron en vigor, sino una reagrupación radical de esa fe en torno a la ley. La Ley no se limitaba ya a regular los asuntos de una comunidad constituida. Había creado la comunidad. La Ley tomó una importancia cada vez mayor, como principio organizador de la comunidad y línea de demarcación. La

primitiva definición de acción sobre la base de la alianza se convirtió en base de acción, llegando a ser prácticamente sinónimo del pacto y núcleo y sustancia de la religión. El culto era regulado y mantenido por la Ley; ser moral y piadoso era guardar la Ley; los fundamentos de la futura esperanza descansaban en la obediencia a la Ley. Lo que confería al Judaísmo su carácter distintivo era esta persistente acentuación de la Ley.

c. *Los primeros pasos del Judaísmo: las fuentes.* El proceso arriba indicado, dirigido por el trabajo de Esdras, avanzó a través de los siglos V y IV hasta que, a comienzos del II, el Judaísmo, aunque aún fluido, asumía su estructura esencial. Sin embargo, es difícil trazar el camino de este proceso. Puesto que nuestras fuentes para gran parte de este período, son escasas, y pocas pueden ser fechadas con precisión, no puede seguirse un orden cronológico exacto, si es que hubo alguno. Ciertamente, cualquiera que coteje la comunidad judía del siglo V con la que aparece a través de la literatura del período de los macabeos, notará que había tenido lugar una cierta solidificación de creencias; se había producido el fenómeno conocido como Judaísmo. Con la ayuda de las fuentes a nuestra disposición y con cautelosas interpolaciones, nos vamos a aventurar en la reconstrucción de sus líneas generales.

Tenemos a nuestra disposición las últimas secciones del Antiguo Testamento y las primeras de los escritos judíos no canónicos (d). Ya han sido mencionadas las fuentes del período de la restauración. Estas incluyen: Is. caps. 56 a 66; Ag.; Za. caps. 1 al 8; Mal. y Abd. (probablemente a fines del siglo VI o comienzos del V). A éstas puede añadirse la obra del cronista (ca. 400). El libro de Joel (probablemente alrededor de este mismo tiempo) (4), y el libro de Jonás (que tal vez pertenece a un tiempo algo posterior a la reforma de Esdras). Tenemos además las secciones últimas del libro de Isaías (especialmente el llamado «apocalipsis», cap. 24 a 27, que, aunque sin fecha exacta, puede pertenecer muy bien a los comienzos del período persa (5); Za. caps. 9 al 14, colección tardía (¿siglo IV?), pero que contiene material bastante antiguo (6); Eclesiastés (siglo III) y el

(d) Ver nota (d) del traductor, p. 17.

(4) Cf. J. A. Thompson, IB, VI (1956), pp. 732 ss. Otros (recientemente, M. Treves, VT. VII [1957], pp. 149-156) prefieren fechas posteriores. A. S. Kapelrud *(Joel Studies [Uppsala Universitets Arsskrift],* 1948: 4) colocaría a Joel ca. 600, lo que parece demasiado temprano.

(5) Cf. J. Lindblom *(Die Jesaja-Apokalypse [Lunds Universitets Arsskrift},* N. F. Avd. 1, 34; 3, 1938), que coloca Is. caps. 24 al 27 en el reinado de Jerjes. Yo también colocaría Is. 19, 6-25 en el (¿primer?) período persa.

(6) Cf. cap. 11, nota 19 y referencias (esp. F. Horst), para la discusión.

libro de Ester (7), así como también los últimos salmos y literatura sapiencial (Proverbios) y finalmente, por supuesto, el libro de Daniel (ca. 166/5).

Cuanto a los escritos judíos no canónicos, los más antiguos aparecen ya antes de que estallase la rebelión de los macabeos y proliferaron abundantemente durante la primera fase de aquella lucha. Si bien algunos de ellos, sin fecha cierta, pueden ser aducidos como prueba sólo con precaución, queda un respetable cuerpo de material que proporciona luz sobre las creencias del período. Entre los primeros escritos no canónicos (d), hay algunas obras, como Tobías, que pueden provenir del siglo IV (los fragmentos encontrados en Qumrán están en buen «arameo imperial»), pero usaron fuentes aún más antiguas (la Sabiduría de Ajicar); el Eclesiástico (la Sabiduría de Ben Sira), que, como su prólogo indica, fue escrito ca. 180; y tal vez Judit que, aunque frecuentemente colocado a mediados del siglo II, algunos juzgan que es del siglo IV (8). Además, aunque esto es discutido, el libro de los Jubileos proviene probablemente del final del período pre-macabaico (ca. 175), (9) igual que los primeros elementos de los Testamentos de los doce Patriarcas (10) y de I de Henoc (11). La epístola de Jeremías (incluida en el libro de Baruc), puede asimismo proceder de principios del siglo II, mientras que algunas de las adiciones al libro de Daniel en la versión griega (la oración de

(7) La fecha de Ester es incierta. Aunque muchos la colocan en el período macabeo, no es improbable una fecha del siglo cuarto; cf. B. W. Anderson, IB, III (1954), pp. 827 ss., para la discusión más reciente.

(d) Ver nota (a) del traductor, p. 17.

(8) Como Alt (K.S, II, p. 359) hace notar, el fondo de esta historia puede pertenecer al último período persa. J. M. Grintz *(Sefer Tehudith* [Jerusalem, Bialik Inst., 1957] que no he tenido a la mano) ha datado el libro ca. 360. Pero cf. A. M. Dubarle, VT, VIII (1958), pp. 344-373.

(9) Cf. especialmente L. Finkelstein, HTR, XXXVI (1943), pp. 19-25; *ídem, The Pharisees* (The Jewish Publication Society, 1940), vol. I, pp. 116-268; Albright, FSAC, p. 20. Cf. P. Wernberg-Moller, *The Manual of Discipline,* (Leiden, E. J. Brill, 1957)., p. 18, nota 2, para más frecuencias.

(10) Cf. especialmente E. J. Bickerman, «The Data of the Testament of the Twelve Patriarchs» (JBL, LXIX [1950], pp. 245-260); Albright, *ibídetn.* Dado que se han hallado en Qumrán algunas secciones de los Jubileos, I Hen., T. Leví, y T. Neftalí, es posible que esta literatura naciera en círculos proto-esenios. Pero atendido que también es perfectamente posible que las ediciones recibidas de I Hen. y Test, de los Patr. vengan de manos judeo-cristianes, las citas de estas obras como pruebas para nuestro período, deben hacerse con extrema reserva. Cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrán* (Londres, Gerald Duckworth y Co., Ltd., 1958), pp. 146-153.

(11) R. H. Charles *(The Apocrypha and Pseudepigrapha of ihe Oíd Testament* [Oxford, Clarendon Press, 1913] vol. II, pp. 163 ss., 170 ss.) considera la sección de cap. 6 al 36 del llamdo Libro de Noé, y posiblemente también el Apocalipsis de las Semanas (caps. 93 1-10; 91, 12-17) como pre-macabeos, y el Sueño de las Visiones (caps. 83 al 90), como del primer tiempo macabeo. Pefb ver la nota precedente.

Azarías) parecen encajar mejor en la etapa macabea (ca. 170) (12). Finalmente, el I Mac, aunque con toda probabilidad escrito al final del s. segundo, es (como, en menor grado el II Mac), una excelente fuente para la historia y las creencias de los judíos en los comienzos de la lucha por la independencia. Tomados en conjunto, estos escritos nos dan una clara idea del Judaísmo tal como era al final del período paleotestamentario.

2. *La religión de la Ley.* Nunca se exagera la importancia de la ley en el Judaísmo. Era el factor central e integrante a cuyo alrededor estaban agrupados todos los restantes elementos de la religión. Al cobrar tan gran importancia, algunas antiguas instituciones fueron reinterpretadas, otras desaparecieron por completo, y aparecieron instituciones nuevas.

a. *Ampliación del canon de la Escritura.* Es de enorme importancia el hecho de que la comunidad judía estuviera constituida sobre la base de la Ley escrita. A decir verdad, la Ley, en forma escrita, no era ninguna novedad en Israel, ni era la primera vez que un código legal ocupaba una posición oficialmente normativa. Bajo Josías, el Deuteronomio había tenido puesto en el reino de Judá. Empero, la reforma de Esdras, aun siguiendo el modelo de la de Josías, se diferenciaba de ella en un aspecto importante: la Ley de Esdras no era impuesta a una comunidad nacional bien definida, sino que era practicada como elemento constitutivo que definía una nueva comunidad. Puesto que toda la vida de la comunidad estaba fundada sobre la Ley y regulada por ella, la Ley había adquirido una posición singular y suprema.

Aunque no podemos precisar con certeza qué Ley enseñó Esdras al pueblo, es muy posible, como hemos dicho más arriba, que Esdras poseyera, e introdujera, en la comunidad judía, el Pentateuco completo, cuyos elementos principales existían ya desde mucho tiempo antes. En todo caso, poco tiempo después de Esdras se conocía en Jerusalén el Pentateuco completo. El Pentateuco, considerado como un todo, gozaba de una estima superior a la de cualquiera de sus partes componentes, siendo al principio consideradas sus partes, tanto legales como narrativas, como la ley (torá) por excelencia y concediéndosele un valor prácticamente canónico. No sabemos con precisión cómo o cuándo sucedió esto. Es probable que no se llevara a efecto mediante un acto oficial, sino que el Pentateuco y la Ley estuvieran identificados en la mente de la comunidad y aceptados como la autoridad final (13). Ciertamente esto se llevó a cabo en

(12) Cf. Bennet, en Charles, *op. cit.*, I, p. 629; E. Goodspeed, *The Apocrypha* (University of Chicago Press, 1938), p. 355.

(13) Posiblemente a través de aquellos sucesores de Esdras que corresponden a lo que la tradición judía (p. e. P. Aboth 1, 1 ss.) conoce como «Gran Sinagoga» —o. d. aquellos doctores de la ley que se supone actuaron entre el tiempo de Esdras

el período persa, y antes de que el cisma samaritano se hubiera consumado, ya que los samaritanos aceptaban el Pentateuco como canónico, pero negaban esta condición a los restantes libros del antiguo Testamento.

La canonización efectiva del resto del antiguo Testamento siguió a la del Pentateuco. Los libros históricos Josué-Reyes (los «profetas anteriores» de los judíos), que junto con el Deuteronomio, habían formado un cuerpo que describía e interpretaba la historia de Israel desde Moisés hasta la caída de Jerusalén, deben haber entrado tempranamente en el círculo de la Sagrada Escritura, sin duda cuando surgió el Deuteronomio que fue separado y colocado al lado del Pentateuco. A estos añadieron, formando la segunda gran sección de las escrituras judías ( =los profetas) los libros proféticos. Las sentencias de los profetas anteriores al exilio habían sido consideradas por largo tiempo como dotadas de especial autoridad (p. e. Ez. 38, 17; Za. 1, 2-6; 7, 12); cuando sus palabras, y las de los profetas posteriores, fueron reunidas en los libros proféticos tal como nosotros los conocemos, también a ellos se les concedió estatuto canónico. Es probable que este proceso estuviera ya terminado hacia el final del período persa, ya que son pocas las sentencias proféticas, incluso de los profetas anteriores, de después de este período. Ciertamente el canon profético estaba ya fijado antes del siglo II, lo cual explica por qué Daniel no fue colocado, en la Biblia hebrea, entre los profetas, sino entre los escritos (14).

También los otros libros que ahora están en el antiguo Testamento (excepto Daniel y posiblemente Ester), existían ya antes de) siglo segundo. Los salmos habían sido reunidos hacía largo tiempo, probablemente antes de que hubiera finalizado el período persa (no hay salmos macabaicos en el salterio), lo mismo que el libro de los Proverbios, aunque los límites de la tercera sección del canon judío eran todavía fluctuantes (15), y aunque —como demostraría una comparación de la Biblia hebrea con los LXX— ninguno tenía forma en el canon existente como tal, es claro que hacia las postrimerías del período paleotestamentario, había surgido ya un cuerpo

y Simón el Justo (siglo tercero)— y a las que atribuye, entre otras cosas, haber coleccionado el canon. Cf. Moore, *op. cit.*, I, pp. 32 ss., para discusión y referencias. Aunque sea muy difícil valorar esta tradición históricamente, es seguro que Esdras tendría sucesores que continuaron su obra.

(14) La referencia a los «doce profetas» (e. d. los profetas menores) en Eclo. 49, 10 demuestra que también los últimos libros proféticos gozaban ya de estatuto oficial, hacia el 180.

(15) Nótese que el nieto de Ben Sira (Eclo., prólogo), aunque habla repetidas veces de «la ley y los profetas», se refiere de una manera vaga a los restantes libros, como «los otros que les siguen», «los otros libros de nuestros padres», «el resto de los libros».

de sagradas Escrituras bien definido (16). Aunque todos estos escritos fueron tenidos en altísima estima, el Pentateuco, como libro de la Ley, continuó ocupando un puesto preeminente de inigualada autoridad.

La canonización de la Ley dio al Judaísmo una norma mucho más absoluta y tangible que cualquiera otra conocida en el antiguo Israel. Dado que los mandamientos de Dios fueron puestos en la Ley de una vez para siempre, con una validez eterna, por esta Ley había que deducir su voluntad para cada situación; se oscurecieron o desaparecieron los otros medios para lograrlo. Esto explica, sin duda, por qué fue cesando, poco a poco, la profecía, pues de hecho la ley había usurpado esta función, haciéndola innecesaria. Por más que los profetas eran venerados desde antiguo, y sus palabras gozaban de autoridad, la Ley no dejaba ya en aquel tiempo margen para una libre manifestación profética de la voluntad divina. La profecía todavía existente tomaría la forma de seudoepígrafes (e. d. profecías publicadas bajo nombres de personajes del lejano pasado). Aunque los judíos pudieron esperar un tiempo en el que los profetas volverían a aparecer (I Mac. 4, 46; 14, 41), tenían plena conciencia de que la época de la profecía había terminado (9, 27). Para conocer la voluntad divina habla que consultar el libro de la Ley (3, 48).

b. *Templo, culto y Ley.* La exaltación de la Ley no significó ninguna pérdida de interés por el culto, sino que más bien dio como resultado una mayor diligencia en su cumplimiento; después de todo, la Ley lo exigía. Sin embargo, la situación provocó ciertos ajustes y cambios con un énfasis inevitable. El Templo ya no era el santuario dinástico de la casa de David en el que el rey, por medio de los sacerdotes designados, proveía a los sacrificios y los restantes ritos cultuales de acuerdo con las costumbres y tradiciones. En ningún caso era para nada un culto del Estado, si exceptuamos el hecho de que gozaba de algunos privilegios de la corte persa y tenía obligación de rogar por el bienestar del rey (Esd. 6, 10). Ni era tampoco el santuario de Israel a la manera antigua, salvo quizás en ficción. Más bien pertenecía a la comunidad judía restaurada, siendo responsable de su culto aquella comunidad, tomada en conjunto. Probablemente fue continuada la tradición cultual del Templo preexílico, con las adaptaciones y alteraciones que la nueva situación hacía necesarias. Especial importancia tenía el Día anual de la Expiación, que caía (Lv. 23, 27-32) cinco días antes de la fiesta de las tiendas y que llegó a ser el verdadero comienzo del año cultual. Su ritual (Lv. cap. 16), que desarrolló varios ritos antiguos, dio expresión a aquel agudo sentido

(16) Nótese que todos los libros del antiguo Testamento, salvo Ester, están atestiguados en Qumrán, y todos (¿excepto Daniel?) en un avanzado «libro manual» que denota una larga práctica en la copia de la escritura.

del peso del pecado que sintieron los judíos después del destierro de una manera quizás imposible para el antiguo Israel. La gran prueba del exilio, y la situación que entonces soportó Israel, conservada como un constante recuerdo de la enormidad de la transgresión de los preceptos divinos, junto con el elevado interés por la Ley, acentuó el temor de quebrantarla, originando una necesidad de expiación continua profundamente sentida.

Presidía el culto el gran sacerdote, que era la cabeza espiritual de la comunidad, y con el tiempo también su príncipe secular. El oficio de sumo sacerdote era hereditario de la casa de Sadoq, la línea sacerdotal del templo preexílico, que se proclamaba directamente descendiente de Aarón, a través de Eleazar y Pinejás (I Cr. 6, 1-15). Había otros sacerdotes que se proclamaban también descendientes de Aarón, aunque las genealogías, en bastantes ocasiones, tenían mucho de ficción. Ser descendiente de Aarón era muy importante, porque así lo pedía la ley. Aun en el siglo quinto, los sacerdotes que no podían demostrar su ascendencia (y después del desorden del exilio muchos no podían), corrían el riesgo de ser excluidos de su oficio (Esd. 2, 61-63/ Ne. 7, 63-65), y en los siglos siguientes se oye hablar del dogma del sacerdocio aaronita establecido por el pacto eterno de Dios (Eclo. 45, 6, 24; cf. Mac. 2, 54) (17). Junto a los sacerdotes estaba el clero menor, que pretendía descender, todo él, de Leví, aunque es seguro que las ascendencias estaban muy mezcladas (18). No hay duda de que algunos de ellos eran descendientes de los sacerdotes de los santuarios proscritos por Josías (II R 23, 8 ss.) los cuales, aunque en teoría igualados al clero del Templo (Dt. 18, 6-8), habían sido forzados, por fin, a aceptar una condición subordinada como ministros del Templo (cf. Ez. 44, 9-16). Entre el clero menor había también cantores, porteros (I Cr. caps. 25 y ss.) y «donados» (Esd. 8, 20; Ne. 3, 31; etc.): en conjunto un clero considerablemente numeroso. Cualesquiera que fuesen sus orígenes, todos eran reconocidos como levitas. El culto y el clero se sostenían con los diezmos y los dones, más un tributo anual para el Templo (cf. Ne. 10, 32-39), complementado, al menos periódicamente, mediante subvenciones del Estado. Aunque estas cosas habían sido notablemente descuidadas antes de la llegada de Nehemías, podemos suponer que sus esfuerzos y los de Esdras bastaron para regular estas materias de tal manera que de allí en adelante quedase asegurado un adecuado sustento, de acuerdo con la Ley.

(17) Cf. Mal. 2, 4 ss., 8; Jub., cap. 32; Test. Leví 5, 2; cap. 8; etc., para un interés parecido por los eternas prerrogativas de Leví.

(18) Como se ha notado más arriba (cap. 4, p. 148), «levita» fue originariamente designación de clase y de clan. Con el correr de los siglos, muchos que habían ejercido funciones sacerdotales fueron considerados como levitas por esta razón.

Como hemos dicho, el culto se tomaba con extrema seriedad. Nunca se ponderará bastante la devoción con que los judíos piadosos lo miraban, o su interés por que fuera celebrado en conformidad con la Ley (p. e. Tob. 1, 3-8; Eclo. 7, 29-31; 1-11). Su obstinada resistencia cuando Antíoco lo profanó lo pone en claro. Con todo, el culto no era la fuerza motriz del Judaísmo. Estaba apoyado en las estipulaciones de la Ley y se regía por ella, más bien que —-como en los tiempos pasados— por las tradiciones y costumbres; el culto, pues, ocupaba una posición subordinada a la Ley. La Ley no describía, como antes, la práctica existente, sino que prescribía esa práctica. Aunque el culto era celebrado con alegría, no era tanto una expresión espontánea de la vida nacional como un cumplimiento de los mandatos de la Ley. Es más, a medida que la Ley ganaba importancia, el sacerdote, aunque respetado a causa de su oficio, perdió algo de su posición preeminente. La antigua función de dar la torá (es decir, de enseñar sobre la base de la Ley de la alianza), cedió el puesto a la función, ahora más importante, de enseñar la Ley misma (19). Pero dado que cualquier perito en la Ley podía desempeñar esta función, no hubo monopolio sacerdotal. El sacerdote, se convirtió cada vez más en un funcionario sacerdotal; aunque su importancia seguía siendo grande, fue superada por la del doctor de la Ley.

c. *Sinagoga, escriba y maestro de la sabiduría.* Si la exaltación de la ley limitó ciertas funciones e instituciones antiguas, también encumbró otras y creó funciones e instituciones nuevas. Una de éstas fue la sinagoga, medio de culto público que marchó paralelo al Templo y al culto y estaba destinado a sobrevivirlos. Aunque la sinagoga se encuentra claramente testificada sólo al final de nuestro período (20), sus orígenes son ciertamente más antiguos, pero son muy oscuros y no se les puede describir. Con todo, el hecho mismo de que a miles de judíos les estuviese impedido el acceso al Templo, por razón de la distancia, y la simultánea prohibición de establecer cultos locales, hizo inevitable el desarrollo de esta institución. Ya en los tiempos preexílicos se habían reunido algunos grupos para escuchar la instrucción de los levitas, en tanto que los profetas habían atraído círculos de discípulos. Parece que los judíos en el exilio se reunían donde podían para orar y escuchar a sus maestros y profetas (Ez. 8, 1; 14, 1; 33, 30 ss.). Podemos suponer que estas asambleas continuaron, ya que es inconcebible que los judíos de la diáspora pudieran permanecer sin alguna forma de culto público (21). También en Palestina

(19) Cf. Noth, *op. cit.*, pp. 117-119. Nehemías, 8, 5-8 es un paso en esta dirección.

(20) Existían sinagogas en Egipto en la última parte del siglo tercero; cf. Bousset, *op. cit.*, pp. 171 ss., para referencias. La Bet-Ha-Midras está atestiguada por primera vez en Palestina ca. 180 (Ecl. 51, 23).

(21) Cf. l'inkelstien, *op. cit.*, vol. II, pp. 563T569, sobre este asunto.

había adeptos de la comunidad judía demasiado alejados de Jerusalén para poder participar de una manera regular en su culto, y que se hallaron en la misma necesidad. Podemos suponer que a medida que la Ley iba ganando situación canónica, comenzaron a darse asambleas locales para escuchar su interpretación. Fueron apareciendo poco a poco sinagogas organizadas, con culto regular cada sábado, cuyo centro era le lectura y explicación de la Ley. En los últimos siglos precristianos las había en todas las poblaciones.

Al mismo ritmo que la Ley cobraba importancia, crecía la importancia de su recta interpretación y aplicación. En primer lugar, no existía ninguna recensión tipo del Pentateuco, resultando que no siempre era posible estar seguro de lo que la Ley decía (22). Además, la Ley no siempre concordaba con la Ley, ni era siempre clara su aplicación a los casos particulares. Todo esto requería el desarrollo de unos principios hermenéuticos en orden a una ulterior definición e interpretación de la Ley, de tal manera que pudiera aplicarse a toda la vida actual. Para llenar esta necesidad nació la clase de los escribas, que se dedicaron al estudio de la Ley y a transmitir sus enseñanzas a sus discípulos. El origen de esta clase es oscuro (23), pero podemos suponer que se desarrolló *pari passu* con la canonización de la escritura. Hacia el final de nuestro período existen claros testimonios sobre los escribas: Ben Sira era un escriba, con escuela de discípulos (Eclo. 38, 24-34; 51, 23). Aunque la masiva ley oral de los fariseos apareció más tarde, había comenzado ya el proceso de hacer un «seto» alrededor de la Ley (P. Abot, 1, 1), para que no fuese quebrantada por inadvertencia. Se explicaba la escritura a la luz de la escritura (p. e. Jub. 4, 30; 33, 15 ss.), y sus mandatos eran detalladamente definidos (p. e. la definición de la Ley del sábado 50, 6-13) y aplicados a situaciones peculiares (p. e. la suspensión de la Ley del sábado en caso de propia defensa en I Mac. 2, 29-41). Junto al celo por la Ley, existía un gran interés practicista por la conducta de buena vida, magníficamente ilustrada en la literatura sapiencial. Por supuesto, debemos renunciar a la idea de que la sabiduría fue un desarrollo posterior al exilio, o de que hubo un tiempo del período postexílico en el que la vida de Israel estaba dominada por una clase de maestros de la sabiduría. La tradición sapiencial es antiquísima en Israel, remontándose por lo menos hasta

(22) Por ejemplo, la Torá de que disponía el cronista, tenía, al parecer» algunas pocas leyes que no están en nuestros Pentateucos actuales; tendía igualmente a considerar como obligatorias ciertas reglas que suponía eran de origen davídico. Cf. G. con Rad, *Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes* (BWANT, IV, 3 |1930]); Albright, FSAC. p. 346.

(23) Indudablemente se sitúa en la realidad histórica que corresponde a la tradición judía de la «Gran Sinagoga», entre Esdras y el siglo tercero.

el siglo X (24). Sin embargo, después del exilio gozó de una elevada popularidad y, durante el período del Judaísmo naciente, produjo un considerable cuerpo de literatura que explica la naturaleza de la vida piadosa. La Biblia ofrece el libro de los Proverbios (compilado en este período, aunque gran parte de su material es más antiguo), el inquisitivo y cortésmente escéptico Eclesiastés y también muchos de los salmos posteriores (p. e. sal. 1; 49; 112; 119; etc.). Existen además algunos libros, como Tobías, Eclesiástico (la sabiduría de Ben Sira) y, más allá del fin de nuestro período la sabiduría de Salomón (24 a.).

Esta tradición sapiencial era internacional como lo había sido siempre. El libro de Tobías es una excelente muestra, que edifica sobre la leyenda de Ajicar, colección de la sabiduría aramea que quizá se remonta al siglo VI (era conocida en Elefantina en el siglo V), con unos antecedentes aún más antiguos en la literatura gnómica (25). No puede, pues, sorprender, en vista de su origen cosmopolita, que gran parte de la sabiduría judía parezca casi profana, ofreciendo sagaces consejos para conquistar el éxito y la felicidad, sin ninguna aparente motivación religiosa. Pero esto es ilusorio. Porque es claro que los maestros judíos de tal modo adaptaron la tradición de la sabiduría que la convirtieron en un medio de descripción de la vida piadosa *bajo la ley.* Para ellos la suma sabiduría consistía en temer a Dios y guardar su Ley; en realidad, la sabiduría fue, últimamente, un sinónimo de la Ley. Esta identificación, que es explícita en el rescripto dado a Esdras (Esd. 7, 25), se expresa tan frecuente y persistentemente que sería fastidioso aducir las pruebas. Se la encuentra en los salmos (p. e. sal. 1; 37, 30 ss.; 111, 10; 112, 1; 119, 97-104; y *passim* en los proverbios (p. e. Prov. 1, 7; 30, 2 ss.; etc.), y en otras partes de la Biblia (p. e. Job. 28, 28; Eccles. 12, 13 ss.) e igualmente en Ben Sira (p. e. Eclo. 1, 14, 18, 20, 26 *y passim)* y en otros escritos judíos. En realidad, el escriba y el maestro de la sabiduría eran probablemente miembros de la misma clase; Ben Sira ciertamente las dos cosas (Eclo. 38, 24, 33 ss.; 39, 1-11) (26). El escriba sabio seguía una honrosa profesión de la cual podía sentirse orgulloso

(24) Nótese que Jeremías (18, 18) enumera entre los líderes espirituales del pueblo, juntoa los sacerdotes y profetas, a los hombres sabios.

(24a) Para todo este tema, véase G. von Rad, *Theologie des Alten Teslaments* (Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957), I, pp. 415-457; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature* (University of Chicago Press, 1946); J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Auspragung* (BZAW, 62 [1933]).

(25) Cf. Albright, FSAC, pp. 331, 368; Pritchard, ANET, pp. 426-430, para los textos importantes.

(26) Ben Sira se llama a sí mismo escriba (Eclo. 38, 24; 51, 23), y sin embargo, lo que nos da es un vasto cuerpo de sabiduría. Nadie ha identificado sabiduría y ley tan persistentemente como él (p. e. Eclo. 6, 37; 15, 1; 10, 20; 21, 11, 39, 1-11).

(Eclo. 38, 24-34). El privilegio y la virtud más elevadas eran estudiar la ley, meditarla y aplicarla a la vida (cf. sal. 1; 19, 7-14; 119).

d. *Piedad, justicia y Ley.* Para el judío, la suma de toda justicia consistía en guardar la Ley. Esto no significa que la religión fuera un mero legalismo, pues se observa por doquier una profunda piedad devocional, un hondo sentimiento ético y una conmovedora confianza y admiración de Dios. Debemos recordar que la Ley dio expresión al ideal que Israel tenía de sí mismo como el pueblo santo de Dios; para realizar tal ideal, para cumplir su vocación, debe guardar la Ley con todo detalle. No puede negarse que una tal acentuación de los detalles entrañaba el peligro de que se perdieran las perspectivas y se estimara por igual lo trivial y lo importante, que la religión llegara a ser una mera conformidad con unas reglas, y el desarrollo religioso una fastidiosa casuística. El Judaísmo, por supuesto, no escapó del todo a este peligro. Pero ciertamente la conformidad mecánica nunca fue el objetivo de los maestros de la Ley. Al insistir sobre una obediencia detallada, no pretendieron dar igual valor a las minucias y a las «materias más graves», sino más bien insistir en que toda ofensa contra la Ley, aunque fuese pequeña, era seria (cf. IV Mac. 5, 19-21). En todas las cosas —morales, de negocios y aun incluso en los modos—, hay que recordar a Dios y su pacto (Eclo. 41, 17-23)— es decir, la Ley.

La Ley era profundamente ética, encerrando y preservando aquella nota que fue central en la fe de Israel desde sus comienzos. Podríamos citar infinitos textos para probarlo. Los maestros judíos exaltaban continuamente la conducta justa (p. e. sal. 34, 11-16; 37; 28; Prov. 16, 11; 20, 10; Tob. 4, 14), el respeto a los padres (p. e. Tob. 4, 3; Ecles. 3, 1-6), la sobriedad, la castidad y la moderación (p. e. Tob. 4, 12, 14 ss.; Ecle. 31, 25-31), la misericordia y la limosna (p. e. Prov. 19, 17; 22, 22; Tob. 4, 10 ss., 16; 12, 8-10). Eclo. 4, 1-10; 29, 8 ss.). Excitaban a los hombres a amar a Dios y al prójimo y a perdonar a aquellos que les habían ofendido (T. Gad., cap. 6; T. Nenj. 3, 3 ss.); «lo que tú aborrezcas, no se lo hagas a otro» (Tob. 4, 15). Lejos de incitar al extrinsecismo religioso, declararon los sacrificios de los malvados como abominación para Dios (sal. 50, 7-23; Prov. 15, 8; 21, 3, 27; Eclo. 7, 8 ss.; 24, 18-26), afirmando que Dios pedía, ante todo, espíritu penitente y obediencia (sal. 40, 6-9; 51, 16 ss.; etc.). Debería añadirse que los judíos piadosos no consideraban como una carga la guarda de la Ley. Por el contrario, se siente un gran gozo en su cumplimiento y un gran amor hacia ella (p. e. sal. 1, 2; 19, 7-14; 119, 14-16, 47 ss., y *passim;* Eclo. 1, 11 ss.). Es luz y guía para la vida (sal. 119, 105; etc.); quien toma su yugo encuentra protección, descanso y alegría (Eclo. 6, 23-31). En efecto, el judío se sentía inmensamente orgulloso de la Ley, comb distintivo de su identidad (p. e. sal. 147, 19 ss.). Tal orgullo, aunque no siempre

agradable, provocaba una gran lealtad, en cuya virtud los judíos piadosos estaban dispuestos a morir antes que a traicionar; este orgullo les dio valor para permanecer firmes bajo la persecución de Antíoco.

Nadie que contemple la piedad devocional del primitivo Judaísmo puede imaginar que la religión de la Ley fuera, en el mejor de los casos, una cosa externa. Los salmos posteriores, por ejemplo (sal. 19, 7-14; 51; 106) están llenos de humildes confesiones de pecado, anhelantes de compasión y perdón de Dios y de un deseo de limpieza de corazón ante su vista, al mismo tiempo que (p. e. sal. 25; 37; 40; 123; 124) repiten las expresiones de paciencia en las tribulaciones, confianza inquebrantable en la liberación de Dios y gratitud por sus bondades. Otra literatura de este período revela los mismos rasgos: sentimiento de la carga del pecado (p. e. Esd. 9, 6-15; Ne. 9, 6, 37, Tob. 3, 1-6), deseo de ser liberados de él (p. e. Eclo. 22, 27 a 23, 6), piedad personal y confianza en la eficacia de la oración (Tob. 8; Eclo. 38, 9-15; oración de Azarías), junto con la alabanza de Dios por las obras de la creación y la providencia (Eclo. 39, 12-35). Es característico de la piedad exílica el ideal de mansedumbre y humildad; hombre piadoso es aquel que acepta sumisa y confiadamente la prueba que Dios le impone. Quizás el concepto de siervo doliente contribuyó mucho a la formación de este ideal (27), que está muy acentuado en los salmos posteriores, donde el adorador es piadoso «pobre», «necesitado», «humilde», «manso» (sal. 9, 18; 10, 17; 25, 9; 34, 2, 6; 37, 11; 40, 17; 69, 32 ss.; etc.) y también en la literatura no canónica de este período (p. e. Eclo. 1, 22-30; 2, 1-11; 3, 17-20) (d). Con todo, la piedad judía no consistía en último término en actitudes interiores, en obras de caridad o en el diligente cumplimiento del deber religioso, sino en la guarda de la Ley; la piedad, las buenas obras y el deber religioso se apoyaban en la Ley. La esencia de la religión consistía en amar la Ley y obedecerla (p. e. sal. 1; 19, 7-14; 110; Eclo. 2, 16; 39, 1-11); la persona que obraba así podría llamarse «religiosa» (28).

e. *La absolutización de la Ley.* Tal como hemos intentado aclarar, la exaltación de la Ley no significaba una ruptura con la antigua religión de Israel, sino una reagrupación de esa religión en torno a una de sus facetas principales. Al recibir esta faceta un acento más marcado, se derivó una pérdida de interés sobre los otros elementos y un cierto cambio en la estructura del conjunto (29). En particular,

(d) Ver nota (d) del traductor, p. 17.

(27) Cf. Albright, FSAC, pp. 332 ss. El ideal de humildad no es peculiar de Israel, ni tiene un origen reciente. Pero su impacto en Israel parece ser posexílico.

(28) P. e. Judit (11, 17) es «religiosa» y manifiestamente, porque guardaba las fiestas y ayunos, los sábados y las reglas sobre los alimentos, tal como la ley lo pedía.

(29) Cf. especialmente, Noth, *op. cit.*, pp. 112-136.

se nota una tendencia a sacar la Ley del contexto de la forma de alianza en que orginariamente se encontraba, y a verla como algo eternamente existente e inmutable. Esto significó un cierto debilitamiento del vivo sentimiento de la historia tan característico del antiguo Israel.

En la literatura posterior se nota una marcada atenuación de la noción de alianza y una tendencia a separarla de la conexión específica con los hechos del éxodo y del Sinaí. Ya en el estrato sacerdotal del Pentateuco el término «alianza» no está referido al hecho constitutivo de la historia de Israel, sobre cuya base fue dada la Ley, sino que se usa para indicar las varias relaciones de Dios con los hombres, y en realidad se convierte prácticamente en un sinónimo de algunas de sus eternas e inmutables promesas. Así se nos habla de los pactos eternos con Noé (Gn. 9, 1-17), con Abraham (Gn. cap. 17), y con Pinejás (Nm. 25, 11-13). En la relación sacerdotal de los acontecimientos del Sinaí, el acento no está de ningún modo en la alianza, sino en la entrega de la Ley (30). De la misma manera, la literatura posterior conoce pactos o alianzas con Leví (Mal. 2, 4 ss., 8), con Aarón (Eclo. 45, 6 ss.) con Pinejás (I Mac. 2, 54) y, por supuesto, con Abraham y Noé (Eclo. 44, 17-21). Es evidente una atenuación del concepto de alianza.

Aunque se creía que la Ley había sido dada por Moisés, era considerada como algo absoluto y eternamente existente. Se pueden ver indicios de ello en la literatura bíblica posterior (p. e. sal. 119, 89, 160) y en Ben Sira (Eclo. 16, 26 a 17, 24), pero el climax se encuentra a buen seguro en los Jubileos, donde las instituciones mandadas por la Ley son retrotraídas a los primeros tiempos. Así el sábado era celebrado por los ángeles, y la elección de Israel fue anunciada en la creación (Jub. 2, 15-33); la Ley levítica de la purificación funcionó en el caso de Eva (3, 20-31), la fiesta de las semanas fue celebrada por Noé (6, 17 ss.) y la de las tiendas por Abraham (16, 20-31) que enseñó a Isaac el ritual sacrificial (21, 1-20) y así sucesivamente. De este modo, la Ley aparece como una cosa eterna, de absoluta autoridad, que existe antes del Sinaí y de Israel. Toda ella está escrita en las tablillas celestiales (3, 10; 4, 5; 5, 13, etc.).

Como ya hemos dicho, todo esto indica un desligamiento de la religión respecto del contexto de la historia. Por supuesto, no es que Israel olvidara los acontecimientos históricos que lo habían llamado a la existencia. Por el contrario, los recordó y los reafirmó ritualmente, como lo hace hasta el día de hoy. Pero la Ley, separada de su contexto original y convertida en suprahistórica y absolutamente

(30) En P. el acento se pone en la alianza abrahamítica; los sucesos del Sinaí son una renovación y extensión de ella; cf. especialmente W. Eichrodt, *Tlieologie des Alten Teslaments,* vol. I (Stuttgart, Ehrenfricd Klotz Vcrlag, 1957), |)|). 23-25.

válida, no fue tanto la definición de la obligación de la comunidad sobre la base de la alianza histórica, cuanto la base, ella misma, de la obligación y la definición de su contenido. La Ley pasó a ocupar, prácticamente, el lugar del pacto histórico como base de la fe, o más bien, vino a ser casi un sinónimo de la fe misma (p. e. II Cr. 6, 11; Eclo. 27, 7; I Mac. 2, 27, 50). Quebrantar la Ley era quebrantar la alianza (p. e. I Mac. 1, 14 ss.; Jub. 15, 26); guardar la alianza era guardar la Ley. Incluso se encuentran pasajes donde la Ley es anterior a la alianza (p. e. Eclo. 44, 19-21 donde a Abraham se le dan la alianza y las promesas porque había guardado la Ley y era fiel; cf. I Mac. 2, 51-60). Aquí la Ley había cesado de ser la definición de la respuesta debida a los actos graciosos de Dios y se había convertido en el medio por el que los hombres podían alcanzar el favor divino y hacerse dignos de las promesas.

De ahí se derivó una profunda seriedad moral y un hondo sentido de la responsabilidad individual, que queda ampliamente ilustrado por el heroísmo con que los judíos leales se mantuvieron firmes ante Antíoco. Cada judío sentía la obligación de guardar la alianza mediante su personal lealtad a la Ley. Pero también se derivó una fuerte acentuación de la obligación del hombre, con una inevitable debilitación de la gracia divina. Aunque esta gracia divina nunca fue olvidada, y se apeló constantemente a su misericordia, en la práctica la religión era una cuestión de cumplimiento de los requisitos de la Ley. Esto significaba que el Judaísmo estaba peculiarmente propenso al peligro de legalismo, es decir, de convertirse en una religión en la que la situación del hombre ante Dios estuviera del todo determinada por sus obras. Aunque no es probable que ningún judío sensato blasonara de haber guardado la Ley a la perfección (cf. Eclo. 8, 5), se creía que la justificación por medio de la Ley era una meta por la que había que esforzarse y era accesible. Es más, se pensaba que Dios recompensaría con sus favores a aquellos que fueran fieles en esta materia, idea que estaba llamada a provocar cuestiones, como veremos. También surgió la creencia de que las buenas obras aumentaban el crédito ante Dios y constituían un tesoro de méritos. Aunque pueden verse alusiones a esto en la literatura bíblica posterior (p. e. Ne. 13, 14, 22, 31), son especialmente frecuentes en los escritos no canónicos (p. e. Tob. 4, 9; Eclo. 3, 3 ss., 14; 29, 11-13; T. Leví 13, 5 ss.). No es de nuestra incumbencia discutir si esto indica una estima excesivamente optimista de la capacidad del hombre o un deficiente conocimiento de la naturaleza del pecado y de los mandamientos de la Ley. Ciertamente indica una tendencia al extrinsecismo de la justicia, que el Judaísmo nunca reprimió con eficacia, pese a la espiritualidad de sus más grandes maestros. Fue precisamente en este punto donde Pablo, llegado el momento, rompió más radicalmente con la fe de sus padres.

## B. ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DEL PRIMITIVO JUDAISMO

1. *La comunidad judía y el mundo.* La situación en la que los judíos se encontraban produjo inevitablemente unos problemas que nunca hasta entonces se habían dejado sentir tan agudamente. No fue el menor el referente a las relaciones de la comunidad con el mundo pagano. Por una parte, el Judaísmo tendía a aislarse del mundo y replegarse sobre sí mismo, mostrando algunas veces una actitud cerrada y hasta intolerante. Por otra parte, se observan muestras de un vivo interés por la salvación de las naciones, algo aproximado a un verdadero espíritu misionero, tal como se busca en vano en el Israel pre-exílico, donde tales nociones estaban, en el mejor de los casos, latentes. Entre ambas tendencias se produjo una tensión que nunca se resolvió de un modo satisfactorio.

a. *Fuentes de tensión.* La raíz de esta tensión estaba en la estructura de la fe de Israel, y no era, en esencia, nueva. De hecho brota de la creencia monoteísta y de la noción de elección. Israel se consideró siempre como un pueblo peculiar, escogido por Yahvéh. Al mismo tiempo había concedido a su Dios —aunque esto fue elaborado poco sistemáticamente— un dominio supranacional, universal de hecho. Es más, había creído que el propósito divino consistía, en último término, en el establecimiento triunfal de su poder en la tierra. El hecho de que se creyera que este triunfo llevaba consigo el sometimiento de las demás naciones (p. e. sal. 2, 101; 72, 8-19) significaba que se había planteado la cuestión de las relaciones de Israel con el mundo en la divina economía, si es que en realidad no lo hacía ya inevitable, la misma fe monoteísta. Con todo, aunque la idea de que la llamada de Israel afectaba a todos los pueblos es muy antigua (Gn. 12, 1-3; etc.), y aunque algunos pensaban que Yahvéh guiaba los asuntos de las demás naciones, además de los de Israel (p. e. Amós 9. 7), y había incluso quienes buscaban la conversión de los extranjeros a su culto (I R 8, 41-43) (31), en la época preexílica el problema no había cobrado mucha importancia. Israel era una nación con un culto nacional, aunque los extranjeros residentes podían incorporarse, y de hecho se incorporaban, no existía un impulso activo a ganar conversos.

Como ya hemos dicho, el exilio forzó una reinterpretación de la fe de Israel y una aclaración de su situación ante las naciones del mundo y sus dioses. Hemos descrito cómo el segundo Isaías saludó el inminente triunfo del poder divino, invitó a las naciones a aceptarlo y amonestó a Israel a que fuese testigo ante el mundo de que

(31) Estos versos pueden pertenecer a la edición exílica de la obra deuteronómica, aunque esto no es del todo seguro. Cf. también Is. 2, 2-4; Mi. 4, 1-4, que no debe ser considerado, en mi opinión, como postexílico.

Yahvéh era Dios. Aunque él no imaginó, de ninguna manera, que Israel pudiera perder el derecho a su posición de elegido, su mensaje proporcionó un puesto a los gentiles entre el pueblo de Yahvéh y tuvo un carácter decididamente misionero. Y aunque este ideal estuvo muy lejos de ser universalmente aceptado, no murió sino que fue perpetuado por los discípulos del gran profeta, como veremos. Con todo, la restauración había causado demasiadas desilusiones y agrias discusiones para admitir mucha amplitud de criterios. La comunidad tenía que luchar por su identidad como «Israel» contra el pueblo de Samaría y otros residentes en el país, cuya pureza religiosa era más que dudosa. Un mar de pueblos paganos o semipaganos les rodeaba por todas partes. Había que trazar rigurosamente los límites si se quería que la pequeña comunidad no se disolviera en su medio ambiente, perdiendo sus características como estaba ya perdiendo su propia lengua. Este peligro es el que llevó a Nehemías y Esdras a sus vigorosas medidas separatistas, como hemos visto.

Aparentemente, la reorganización que Esdras dio a la comunidad ponía un sello de exclusivismo y lanzaba al Judaísmo a un irrevocable repliegue sobre sí mismo. Así era y no era. Si bien sirvió para definir la situación de Israel frente al mundo con más fuerza que nunca, también le hizo más fluido. El nuevo Israel era a la vez más limitado y más amplio que el antiguo; más limitado porque no podía proclamarse miembro de él cualquier descendiente del antiguo Israel, sino sólo aquellos que prestasen obediencia a la Ley tal como había sido promulgada por Esdras; más amplio, ya que —la Ley no lo impedía, sino que más bien alentaba a ello— nada se oponía, en principio, a que los no-israelitas, deseosos de aceptar la carga de la Ley, fuesen admitidos en la comunidad. Seguía existiendo, pues, la tensión entre el universalismo y el particularismo, marchando paralelos al anhelo fervoroso por la conversión de los gentiles y el deseo de no tener ninguna clase de contacto con ello. Nunca desaparecería esta tensión, aunque la última actitud, comprensiblemente, tendía a disminuir.

b. *Tendencias particularistas: el ideal del pueblo santo.* La misma naturaleza de la comunidad judía hizo inevitable un separatismo estricto. El hecho de estar fundada en la Ley y entregada al ideal de mostrarse como el verdadero Israel, mediante su adhesión a la Ley, impuso límites a la tolerancia. Aquel ideal nunca podría ser realizado si los judíos comenzaban a mezclarse con los extranjeros o se mostraban demasiado tolerantes en su asimilación con ellos. El problema con que se enfrentaba la comunidad no era el tener que encontrar una estrategia que le permitiera cumplir las implicaciones universales de su fe, sino el tener una posición clara ante el mundo para proteger su identidad. Porque, si había judíos rigurosos en su actitud hacia los extranjeros, los había también que eran amplios, pero de una manera equivocada. Muchos de ellos sucumbieron

gradualmente ante el atractivo de la cultura griega y perdieron por entero sus amarras religiosas. De hecho, toda la historia de la comunidad, que culminó en la crisis macabea, mostró claramente que debía estar separada: o ser judía o consentir en la desaparición del Judaísmo como entidad peculiar. No es sorprendente, en vista de lo que habían sufrido, que hubiera judíos que odiasen a los gentiles y les considerasen como enemigos de Dios y de la religión.

La nota de separatismo es dominante en la literatura del Judaísmo. Se creía que los judíos debían apartarse lo más posible del contacto con los gentiles y bajo ningún concepto asemejarse a ellos (p. e. Ep. Jr. v. 5); sobre todo, no se debían casar los hijos o las hijas con uno de ellos (Tob. 4, 12 ss.), porque hacer tal cosa era como una fornicación (Jub. 30, 7-10). Había, comprensiblemente, un fuerte sentimiento de que los judíos tendrían que unirse, en su calidad de judíos, si esperaban vencer a sus enemigos (cf. Ester). Tan grande como su aversión hacia los extranjeros era el desprecio que los judíos sentían por sus compañeros israelitas que se habían alejado de la Ley. Estos eran «malvados», «impíos», «mofadores», con los que no deberían tenerse relaciones (p. e. sal. 1). Ellos son los «sin Ley», que habían llegado a un compromiso con las maneras de los gentiles (p. e. I Mac. 1, 11). Los judíos piadosos los miraban con ardiente indignación mezclada de pena (p. e. sal. 119, 53, 113, 136, 158) y los juzgaban como hombres malditos (p. e. Eclo. 41, 8-10); algunos llegaban a declarar que debería negárseles la caridad (Tob. 4, 17). Pero su más profundo desprecio lo reservaban los judíos hacia los samaritanos. Ben Sira (Eclo. 50, 25 ss.) es quizá la expresión típica de lo que llegó a ser el sentimiento de los judíos hacia ellos, al colocarlos despectivamente en un nivel inferior al de los edomitas y filisteos, como un pueblo especialmente aborrecido por Dios.

En oposición a este terminante apartamiento respecto de los extranjeros, se nota en la comunidad judía un enorme orgullo de sí misma. Los judíos eran profundamente conscientes de su posición peculiar y se gloriaban de ella. Ellos pensaban, sin duda, como el cronista, cuyos relatos ignoran por completo la historia del norte de Israel, que el ideal teocrático de la heredad de Israel se había realizado en ellos. Estaban orgullosos de la posesión de la Ley (p. e. sal. 147, 19 ss.; Tob. 4, 19), orgullosos de su posición privilegiada como pueblo de Dios (p. e. Eclo. 17, 17) y de hablar la lengua usada por Dios en la creación (Jub. 12, 25 ss.), cuya ciudad santa era el centro de la tierra (Jub. 8, 19; I Hen. cap. 26). No sería honrado dejar de reconocer que este orgullo, por desagradable que pueda parecer, provocó un interés por el ideal de pueblo santo y por la convicción de que Israel nunca podría ser lo que estaba llamado a ser si se mezclaba con las naciones (p. e. Jub. 22, 16; cf. Arist. 128 ss.). Dígase lo que se quiera, era una especie de orgullo que engendraba responsabilidad;

servía para mantener viva la fe de Israel, como no se hubiera podido mantener con un espíritu más tolerante. Con todo, también ayudaba a producir un clima sentimental que apenas si tenía interés por la salvación de los paganos y pecadores. La actitud prevalente parece haber sido que éstos deberían ser dejados a su bien merecida suerte —actitud censurada, pero probablemente con poco éxito, por el libro de Jonás.

c. *La salvación de las naciones: tendencias universalistas en el Judaísmo.* Lo que acabamos de decir es, con todo, solamente la mitad de la verdad. Nunca se perdió del todo el sentido de la misión de Israel en el mundo. Especialmente después de la exposición de las implicaciones de la fe monoteísta, llevada a cabo por el Deuteroisaías, no se podía suprimir, y nunca fue suprimido, el problema del puesto de las naciones en la divina economía. El Deuteroisaías tuvo sus seguidores. Los profetas del período de la restauración, aun estando preocupados por la pureza religiosa de la comunidad, esperaban el tiempo en que los extranjeros se reunirían en Sión (p. e. Is. 56, 1-8; 66, 18-21; Za. 2, 11; 8, 22 ss.; Mal. 1, 11) (32). Es más, la Ley, lejos de poner obstáculos en este camino, se preocupaba por la recepción de prosélitos y les concedía igualdad de trato (Lv. 24, 22; cf. Ez. 47, 22). Por esta razón, ni siquiera el clima de separación que prevaleció después de la reforma de Esdras bastó para apagar el interés por la mies de las naciones. Se expresa repetidamente en la literatura de este período la creencia de que las naciones del mundo —o al menos sus supervivientes— volverían finalmente al Dios de Israel, mientras que en el culto del segundo santuario se proclamaba el dominio universal de Yahvéh y se afirmaba su triunfo sobre todas las gentes (p. e. sal. 9, 7 ss.; 47; 93; 96 a 99) (33). No faltaron quienes sintieron una obligación activa por ganar a los gentiles para la fe y se irritaban ante la estrechez de sus hermanos y la falta de seriedad con que tomaban su misión en el mundo. El autor del libro de Jonás era uno de ellos, y había otros espíritus no menos exaltados (p. e. Is. 19, 16-25; sal. 87). Hubo también judíos, conscientes de sus pecados y de la necesidad de perdón, que deseaban enseñar a los pecadores y hacerles volver al servicio de Dios (sal. 51, 13).

(32) Para la interpretación de Mal. 1, 11, cf. los comentarios; que sea o no una inserción (así p. e. F. Horst, *Die Twolf Reinen Propheten* [HAT, 1954] p. 267; K. Elliger, *Das Buch der Z^olf Kleinen Propheten* [ATD, 1956] pp. 198 ss.), carece aquí de importancia; es una voz del Judaísmo postexílico. Lo mismo puede decirse de Is. 66, 18-21 (cf. Muilenburg, IB, V [1956], pp. 768-772).

(33) Yo no me encuentro preparado para conceder que los así llamados salmos de entronización (sal. 47-93; 96 a 99) sean posexílicos (así H. J. Kraus, *Die KSnigsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1951). Pero ciertamente fueron muy utilizados en el culto de este tiempo, aunque sin duda con reinterpretación.

Este espíritu persistía incluso cuando el Judaísmo se replegaba progresivamente sobre sí mismo, bajo el impacto de la cultura pagana. Se seguía manteniendo la creencia de que las naciones retornarían algún día al culto de Dios (p. e. Tob. 13, 11; 14, 6 ss.; I Hen. 10, 21 ss.); Dios visitaría con su amorosa misericordia (T. Leví 4, 4) y salvaría a los gentiles justos juntamente con Israel (T. Neftalí 8, 3). Había quienes sentían la obligación de testimoniar su fe entre las naciones (p. e. Tob. 13, 3 ss.) y que comprendían que una conducta indecorosa deshonraba a Dios ante sus ojos (p. e. T. Neftalí, 8, 6). También había quienes, aun estando orgullosos de su Judaísmo, no atribuían a su raza ninguna intrínseca superioridad (p. e. Eclo. 10, 19-23), llegando a ver en los buenos gentiles cualidades que los podían hacer superiores a los judíos (T. Benjamín, 10, 10). Y aunque el Judaísmo nunca llegó a ser una religión misionera con un programa activo para ganar prosélitos, había judíos que se alegraban de que estos prosélitos fueran recibidos (cf. Judit. 14, 10). Lo cual queda atestiguado por el hecho de que *existían* estos prosélitos, y antes de los tiempos del nuevo Testamento se les podía encontrar por todas partes.

2. *Reflexiones teológicas en el primitivo Judaísmo.* En la literatura del primitivo Judaísmo se encuentra una tendencia hacia la reflexión teológica y un cierto grado de sofisticación del pensamiento, desconocido en el primitivo Israel. Aunque esta tendencia es más acentuada en la época posterior, se la observa también en el período que ahora estudiamos. La situación de la comunidad judía, por no hablar de la experiencia de muchos individuos, suscitaba problemas que los hombres reflexivos no podían eludir en modo alguno. Además, la expansión del helenismo había esparcido un fermento de nuevas ideas y nuevas rutas al pensamiento, que ineludiblemente marcaron su huella en la mentalidad judía. Los judíos se veían en la precisión de explorar áreas hasta entonces no investigadas. Al hacerlo así, echando mano frecuentemente, para sus intentos, de conceptos de origen griego o iranio —o, en el caso de grupos con propensiones escatológicas, de conceptos que se derivaban, en último término, de la literatura fenicia o aramea— ciertas creencias antes desconocidas obtuvieron vigencia en la teología judía (34).

a. *El gobierno y providencia divinas.* En el Judaísmo el monoteísmo triunfó en toda línea. Las polémicas proféticas contra los ídolos dieron sus frutos y la Ley puso su sello definitivo. Cualesquiera que hayan sido sus deficiencias, la religión de la Ley era vigorosamente monoteísta; no hizo concesión de ninguna clase a la idolatría y miraba a los dioses paganos con mofa (p. e. sal. 135, 12-21; Ep. Jr; Jub. 21, 3-5). A juzgar por la literatura del período del segundo Templo

(34) Para estas diversas corrientes de influencia, ver especialmente Albright, I'SAC, pp. 334-380.

la idolatría cesó pronto de ser un problema dentro de la comunidad judía. Aunque se reprende a los judíos de toda clase de pecados, morales y sociales, y aunque se denuncia repetidamente la laxitud en guardar la Ley, están completamente ausentes las acusaciones de idolatría (35). No se permiten los cultos paganos en la restauración de Judá; los israelitas que participan en ellos no son reconocidos como judíos. Los judíos podrían dedicarse a la astrología o creer en la magia, pero adorar a los ídolos ¡nunca!

A decir verdad, en los tiempos en que la idolatría fue de nuevo problema, bajo la persecución de los Seléucidas, se puede decir que la batalla había sido ya ganada internamente. Aunque los judíos podían apostatar individualmente, el Judaísmo en cuanto tal no podía contemporizar con los ídolos, como lo había hecho la religión oficial, en el antiguo Israel, llegada la ocasión; la obstinación con que se resistió a Antíoco lo demuestra. El monoteísmo judío era intransigente. Incluso cuando se introducían las tendencias dualistas, éstas no pudieron mantenerse establemente, porque en el Judaísmo había lugar solamente para un poder supremo, que estaba sobre todas las cosas.

El Judaísmo afirmaba constantemente que todas las cosas se dejan ver bajo el gobierno y providencia de Dios, que es todopoderoso y justo, y cuyos caminos son inescrutables (p. e. Eclo. 18, 1-14; 39, 12-21; 43, 1-33). El lo gobierna todo de acuerdo con su Ley, que es eternamente válida, inmutable y segura (p. e. Jub. *passim);* según esta Ley recompensa a cada uno según sus méritos (p. e. Eclo. 35, 12-20; 39, 22-27). Todos los acontecimientos acaecen dentro de su presciencia (p. e. Eclo. 42, 18-21) y son guiados hacia su consumación en conformidad con sus eternos designios. El Judaísmo, en verdad, lograba combinar una noción muy estricta de predestinación con la convicción de que cada individuo es, al mismo tiempo, enteramente responsable de sus decisiones (p. e. Eclo. 15, 11-20).

La especulación respecto a los divinos misterios adquiere un notable desarrollo especialmente hacia el final de nuestro período. Aunque los judíos de mentalidad renovada declaraban que los caminos de Dios eran inescrutables (p. e. Ecles. 3, 11; 5, 2; 8, 16 ss.; Eclo. 3, 21-24), había otros círculos, de fuerte tendencia escatólogica (recuérdese particularmente el libro de los Jubileos y las secciones más antiguas de I Hen.) que estaban sumamente interesados por ellas. Así el libro de los Jubileos amaña la historia conforme a los esquemas ordenados según los sábados de los años, en tanto que el

(35) Estas acusaciones aparecen por última vez en Is. caps. 56 a 66, que nosotros datamos en las décadas posteriores al 538. Tampoco se encuentran acusaciones de esta índole en los profetas posteriores (p. e. Malaquias). La idolatría es mencionada en Za. 13, 2 de una manera totalmente incidental; cf. Horst, *op. cil.,* p. 257; Elliger, *op. cit.,* p. 172.

Apocalipsis de las Semanas (I Hen. 93, 1-14; 91, 12-17) divide en diez semanas toda la marcha de los acontecimientos, desde la creación hasta el juicio (nótese también los períodos del mundo en el libro de Daniel). Los Jubileos y el I de Hen. nos cuentan cómo fueron revelados a Henoc los secretos celestiales. Las elaboradas descripciones (I Hen. caps. 12 al 36) de los viajes de Henoc hasta los confines de la tierra, el seol y el paraíso, en el transcurso de los cuales aprendió los misterios cósmicos, se apoyan fuertemente sobre conceptos originariamente nativos de la mitología de los pueblos vecinos a Israel. Con todo, tales especulaciones, aunque fantásticas, evidencian un espíritu profundamente inquisitivo, profundamente preocupado por los problemas que, en última instancia, se relacionan con la divina providencia.

b. *Angeles e intermediarios.* La progresiva exaltación de Dios trajo consigo un cierto número de interesantes consecuencias teológicas. El judío no se acercaba a Dios, bajo ningún concepto, con familiaridad. Se había producido una reacción contra la manera de hablar sobre Dios con términos antropomórficos, una fuerte acentuación del papel de los ángeles e intermediarios, a medida que Dios era colocado por encima de todo contacto personal con los asuntos humanos, y también una creciente resistencia a pronunciar el nombre divino. No se sabe con certeza cuándo dejó de pronunciarse el nombre ' de Yahvéh, pero parece que hacia el siglo III hubo una prevención general contra esta pronunciación. Para remplazaría se acudió a un número tan grande de sustitutos que la sola enumeración resultaría fastidiosa. A la divinidad se la llamaba tanto Dios como Señor; o Dios del Cielo, o Rey del Cielo (p. e. Tob. 10, 11; 13, 7), o simplemente Cielo (p. e. I Mac. 3, 18 ss.; 4, 40); Señor de los espíritus (I Hen. 60, 6, etc.), Principio de los Días (I Hen. 60, 2; cf. Dn. 7, 9, 13), la Gran Gloria (I Hen. 14, 20), etc., etc. Con todo, el nombre más popular parece haber sido el de Dios Altísimo (36). También se desarrolló la tendencia a sustituir algún aspecto o cualidad de la divinidad por su nombre: p. e. la Divina Sabiduría, la Divina Presencia, la Divina Palabra.

Esta última tendencia desembocó, a veces, en la personificación —y ocasionalmente en la virtual hipostación— de aquella cualidad. En nuestro período se personifica, con frecuencia, a la Sabiduría, especialmente en los Proverbios y Ben Sira. Aunque no pasa de ser, con frecuencia, un artificio poético, hay otros lugares donde es tomado muy literalmente (p. e. de un modo especial en Prov. caps. 8 y 9) cf. caps. 8, 22-31; Eclo. 1, 1-10; 24, 1-34, también, en un período

(36) Aparece veinticinco veces en los Jubileos, trece en Daniel, cuarenta y ocho en Ben Sira, y con mucha frecuencia en otros lugares; cf. Charles, *op. cit.*, II, página 67.

ligeramente posterior, la Sabiduría de Salomón 7, 25-27; 9-12; I Hen. 42, 1 ss.; etc.). La personificación de la sabiduría no tiene esencialmente nada helénico, sino que se deriva, en último término, del paganismo cananeo-arameo y está testificada en los proverbios de Ajicar (hacia el siglo VI) (37). El texto de Prov. caps. 8 y 9 debe remontarse hasta un original cananeo de hacia el siglo VII, con raíces en una enseñanza cananea aún más antigua; la personificación de la sabiduría ha remplazado a lo que originariamente fue una diosa de la sabiduría. Esto no ofendió a los judíos ortodoxos, ya que ellos interpretaron el concepto de una manera totalmente simbólica y en modo alguno consideraban la sabiduría como una divinidad subordinada. En efecto, en algunos pasaj'es (p. e. Eclo. 24 y Pro. *passim)* la sabiduría es claramente un sinónimo de la Ley eterna. Pero, con todo, existía aquí un peligro. Cuando un poco más tarde comenzó a hablarse de la sabiduría como de una emanación de la divinidad (p. e. Sab. de Sal. 7, 25-27), colocada por encima y contra la materia, pudieron advertirse los comienzos de un gnosticismo judío. Se podría añadir que en el concepto paralelo de la divina Palabra (también de origen antiquísimo semita, o helénico), que juega un papel menos importante en el pensamiento judío, pero que está atestiguada algo después de nuestro período (Sab. de Sal. 18, 15 ss.), se hallan los orígenes del Logos cristiano.

A medida que Dios era elevado por encima de todo contacto directo con sus creaturas, se asignaba un papel más importante a sus agentes angélicos. Se desarrolló una minuciosa angelología. Por supuesto siempre se había pensado a Yahvéh rodeado de sus servidores celestiales; pero el Judaísmo desarrolló esta faceta como nunca hasta entonces. Los ángeles aparecen como personas específicas, con sus nombres. Aparecen repetidamente (Tob. 3, 17; 5, 4; Dn. 8, 16; 10, 13; I Hen. 9, 1; etc.) cuatro arcángeles (Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel). Parece que más tarde (pero cf. ya Tob. 12, 15), su número era siete; I Hen. cap. 20 enumera siete, cada uno con una función definida, y los llama «los ángeles que hacen guardia» (cf. Dn. 4, 13, 17, 23, pero en los Jub., I Hen. etc., los «guardianes» son ángeles caídos). Aunque la idea de siete ángeles principales es probablemente de origen iranio, atendido que los nombres de los cuatro primeros son de tipo conocido en la nomenclatura del siglo X y aun antes, es posible que las personalidades de estos ángeles deriven de antiguas creencias populares, cuya historia no podemos trazar (38). Debajo de los arcángeles había una jerarquía completa de ángeles —«un millar

(37) Cf. Pritchard, ANET, p. 428; también Albright, FSAC, pp. 367-372, para todo este asunto. Cf. también H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund, Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1947).

(38) Cf. W. F. Albright, VT, suppl. vol. IV (1957), pp. 257 ss.; FSAC, pp. 362 ss.

de millares y diez mil veces mil» (p. e. I Hen. 60, 1)— a través de los cuales (cf. Jub. *passim)* lleva Dios a cabo sus relaciones con los hombres. Aunque esta angelología evolucionada no representaba una desviación de la fe de Israel, sino más bien un desarrollo exagerado de uno de sus elementos primitivos, ciertamente entrañaba el peligro, como siempre en tales creencias, de que en la religión popular se introdujeran intermediarios entre Dios y el hombre.

c. *El problema del mal y la justicia divina: Satán y los demonios.* El problema del mal y su relación con la justicia divina fue —muy comprensiblemente— particularmente agudo desde el exilio en adelante. La humillación nacional y los sufrimientos individuales de muchos israelitas requerían una explicación. En el primitivo Israel se creía que el mal era un castigo por el pecado, y a esta luz explicaban los profetas la caída de la nación, como hemos visto. El Deuteroisaías fue más lejos, evidentemente, y aconsejó a Israel aceptar sus sufrimientos como parte del plan redentor de Yahvéh. Con todo, podemos suponer que esta explicación era demasiado rarificada para convencer a las masas, aunque quedó establecido el ideal de una piedad humilde y sumisa, como notamos arriba. Israel, en general, aceptó la ecuación ortodoxa en su forma más estricta: el pecado conduce a un castigo físico, la rectitud hacia un bienestar material, en esta vida. Pero esta pura ortodoxia, aunque tenía su verdad, no bastaba para resolver la situación, como se pone bien claro en Ja más profunda discusión del problema que el mundo antiguo nos ha dado, en el libro de Job. También los hombres humildes lo conocían, y se lamentaban (MI. 2, 17; 8, 3, 14).

Con todo, el Judaísmo, en general, estaba dispuesto a conformarse con la explicación ortodoxa. Desde el cronista (ca. 400), con su sentido de una relación causal estricta entre pecado y castigo, hasta el final de nuestro período, se proclama una y otra vez la seguridad —a menudo en labios de una amarga experiencia— de que, no obstante todo, Dios recompensará al bueno con cosas buenas y castigará al malo. Sin embargo, algunos tenían conciencia del problema y lo debatieron hasta los límites mismos de la solución ortodoxa, si no más allá (sal. 49, 73). Otros vieron en sus sufrimientos una enseñanza o una prueba y se los agradecían a Dios (sal. 119, 65-72; Prov. 3, 11 ss.; Judit 8, 24-27). Por supuesto, los judíos sabían que el justo sufre con frecuencia. Si lo hubieran olvidado, Antíoco se lo habría recordado. Los hechos de experiencia ponían a constante prueba la teodicea ortodoxa. El Cojélet (Eclesiastés), al menos, influenciado sin duda, indirectamente, por el inquisitivo espíritu helénico, llegó hasta poner en tela de juicio su total validez (Ecles. 2, 15 ss.; 8, 14 ss.; 9, 2-6) (39). Por supuesto, no era el caso común.

(39) El autor era, al parecer, un judío culto, que no sabía griego, pero que había sentido el impacto de los modos griegos de pensar; cf. Albright, FSAC,

Pero aunque un Ben Sira (Eclo. 3, 21-24) podía aconsejar a sus discípulos no torturar sus mentes con las cosas que escapaban a su alcance, el problema no podía ser eludido.

A medida que los judíos se enfrascaban en este problema, comenzó a acentuarse el papel de Satán y sus esbirros. Tradicionalmente, Israel había atribuido, sin reflexión, la buena y la mala fortuna —y algunas veces las acciones humanas consideradas pecaminosas— (p. e. I S 18, 10 ss.; II S cap. 24) a la mano de Dios. Pero en el período postexílico creció la tendencia a atribuir el mal a Satán. La figura de Satán desarrollaba la antigua noción del demandante angélico o acusador, cuya función consistía, podría decirse, en actuar como «fiscal» en la corte celestial (cf. I R 22, 19-23); las primeras veces que aparece (Job caps. 1 y 2; Za. cap. 3), Satán no es un nombre propio, sino «el satán» (adversario). Más tarde, Satán aparece como un ser angélico que induce a los hombres al mal (I Cr. 21, 1 y cf. II S 24, 1), y todavía después como el príncipe de los invisibles poderes opuestos a Dios (así en Jub. pero especialmente en los Test, de los Patr.), llamado ya Satán, ya Mastema, o Beliar (Belial).

Aliadas con Satán estaban las huestes de los ángeles caídos (llamados «guardianes» en Jub., I Hen. y Test. Patr.), algunos de los cuales habían llegado a convertirse en la creencia popular en personalidades concretas, con sus nombres propios (p. e. Asmodeo en Tob. 3, 8, 17), o los enumerados en I Hen. cap. 6, con su jefe Semyaza. La función de estos ángeles caídos era tentar a los hombres e inducirles al pecado, y oponerse a los designios de Dios (cf. Jub. *passim).* En los Testamentos de los doce Patriarcas aparecían tendencias dualistas bien definidas. Se enfrentaba a Dios con Beliar, a la luz con las tinieblas, al espíritu del error con el espíritu de la verdad, al espíritu del odio con el espíritu del amor (p. e. Test. Leví, cap. 19; Test. Jud. cap. 20; Test. Gad. cap. 4). Dos caminos se presentan al hombre: andar por el sendero recto, bajo el gobierno de Dios, o andar por el sendero perverso, bajo el gobierno de Beliar (p. e. Test, de Aser, cap. 1). Indudablemente, esta tendencia dualista debe mucho a la influencia irania. Los maestros más ortodoxos no la recibieron, al parecer, de buen grado, con el resultado de que fue disminuyendo su importancia en el Judaísmo posterior. Pero gozó de gran popularidad en los círculos de las sectas, como lo demuestran los textos de Qumrán, y ejerció su influencia en el cristianismo (especialmente en la literatura joanea y también en la paulina) que sólo ahora comienza a ser apreciada.

d. *La justicia divina: juicio y sentencia después de la muerte.* El primitivo Judaísmo ofrece claras muestras de una naciente creencia en la resurrección de los muertos, cosa de la que no existen testimonios

pp. 351 ss.; M. J. Dahood, *Bíblica*, 33 (1952), pp. 30-52; 191-221; *ídem*, 39 (1958), páginas 302-318.

en la literatura israelita preexílica. Esta creencia era, sin duda, necesaria, si se quería armonizar la justicia divina con los brutales hechos de la experiencia. Los hombres reflexivos, incapaces de eludir la constatación de que, fuera la que fuere la enseñanza ortodoxa, el mal queda frecuentemente sin castigo y la justicia sin recompensa en esta vida, se veían cada vez más empujados a buscar una solución al problema más allá de la tumba. La noción de recompensas y castigos más allá de la muerte puede derivar, en parte, de la religión irania, donde estas creencias eran corrientes. Pero la influencia de las antiguas creencias populares relacionadas con el culto de los muertos era probablemente mas grande de lo que hasta ahora se había supuesto (40). El primitivo Israel conoció, indudablemente, una serie de creencias prácticas referentes a la veneración de los espíritus de los muertos, la adivinación y cosas parecidas. Y aunque esto fue drásticamente suprimido por la reacción profética, debido a que involucraban elementos incompatibles con el yahvismo normativo, es casi seguro que persistieron soterradas, para reaparecer más tarde, bajo una forma diferente y una exposición racional completamente diversa, proporcionando así un terreno abonado donde pudiera crecer la creencia popular en la vida futura. De cualquier modo, la idea de la resurrección comienza a aparecer esporádicamente, y como ensayo, en la literatura bíblica posterior, y hacia el siglo segundo era una creencia bien asentada (41).

Con todo, las alusiones a esta creencia en el antiguo Testamento son pocas y en su mayoría ambiguas. Algunas se encuentran en algunos salmos (sal. 49, 14 ss.; 73, 23-25; etc.). Aunque está lejos de ser cierto, y las opiniones están divididas, no debería negarse precipitadamente una interpretación de este tenor en vista de lo que se ha dicho más arriba (42). Y aunque también puede discutirse, es probable que la resurrección de los muertos buenos (Is. 26, 19) se enseñe en el «Apocalipsis de Isaías» (43). Solamente en el libro de Daniel (12, 1 ss.) hay pruebas de las creencias de que buenos y malos serán resucitados a una vida perdurable y a una ignominia eterna, respectivamente; y aun aquí la resurrección es selectiva, no universal. Hacia el final del siglo segundo se hallan escritores que no conocieron una tal creencia, o la negaron explícitamente. Entre éstos está el escéptico

(40) Cf. W. F. Albright, «The high Place in Ancient Palestine» (VT, suppl. vol. IV [1967], pp. 242-258).

(41) Para la discusión de las pruebas bíblicas, con bibliografía, ver H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (Londres, S. C. M. Press, Ltd., 1956), cap. VI; también R. Martin-Achard, *De la mort a la résurrection d'aprés VAnden Testament* (París y Ncuchatel, Delachaux y Niestlé, 1956).

(42) También se ha aducido Job 19, 25-27. Pero aunque se siente que el autor está dando una respuesta de mayor profundidad que la que podía dar la corriente ortodoxa, el texto es demasiado oscuro para justificar conclusiones.

(43) P. e., Rowley, *op. cit.*, pp. 166 ss., y referencias aquí.

Cojélet (Ecles. 2, 15 ss.; 3, 19-22; 9, 2-6) y el ortodoxo Antígono de Sojo (según P. Aboth. 1, 3), y también Ben Sira (Eclo. 10, 11; 14, 11-19; 38, 16-23), quien, además, declara que la inmortalidad de un hombre está en sus hijos (Eclo. 30, 4-6) (a).

De este modo aparece claro que todavía hacia el final del Antiguo Testamento no era de ningún modo unánime la creencia en la vida futura. Los conservadores proto-saduceos, como Antígono y Ben Sira, se opusieron a ella (a), sin duda porque hallaron que era una innovación sin precedentes en la tradición, en tanto que otros, en este aspecto antecesores de los fariseos posteriores, se inclinaban a a abrazarla, porque solamente así podía armonizarse la justicia de Dios, sobre la que no admitían discusión, con los hechos de la experiencia. Es indudable que las persecuciones de Antíoco inclinaron el peso de la balanza. Como los hombres buenos eran brutalmente asesinados, o perdían la vida luchando por la fe, la creencia de que Dios vindicaría su justicia más allá de la tumba se convirtió en una absoluta necesidad para la mayoría de los creyentes. En el siglo segundo, y después, como veremos en I Hen. en los Testamentos de los doce Patriarcas y otros escritos, prevaleció la creencia en una resurrección general y un juicio final. Era una doctrina nueva, pero era la que se necesitaba para completar la estructura de la fe de Israel si se quería que esta fe siguiese siendo admisible. Aunque los saduceos nunca estuvieron de acuerdo con ella (cf. Mc. 12, 18-27; Hch. 23, 6-10), se convirtió en una creencia aceptada entre los judíos y triunfalmente reafirmada en el evangelio cristiano.

3. *La esperanza futura del primitivo Judaísmo.* Otra de las características del naciente Judaísmo, además de su exagerada acentuación de la Ley, fue su intensa preocupación por la inminente consumación del divino propósito. Aunque esto, por supuesto, prolongaba la característica de promesa inherente a la fe de Israel desde sus comienzos, también, aquí como en otras partes, se observan notables avances. La esperanza nacional del Israel preexílico, rebasando sus antiguos moldes y apuntando hacia el futuro, desembocó a la larga en una escatología completamente formada, aunque no del todo acabada. En este proceso se reinterpretaron las antiguas formas y se emplearon otras nuevas.

a. *El exilio y la reinterpretación de la esperanza de Israel.* Describir la esperanza del Israel preexílico como una escatología, o no, es cuestión de terminología (44). Pero la fe de Israel había tenido siempre una orientación escatológica en cuanto que tendía la mirada hacia el triunfo del proyecto y de la providencia de Yahvéh. No obstante, en

(a) y (a) Ver la nota (a) del traductor, p. 17.

(44) S. Movinckel, por ejemplo, rehusa hacerlo; recientemente, *He That cometh* (Abingdon Press, 1956), cf. pp. 125-133. Pero su definición me parece demasiado restringida para ser utilizable.

el Israel preexílico la esperanza estaba ligada a la nación existente y se la veía como la continuación y consumación de la historia nacional. Se creía que Yahvéh restablecería a Israel, le daría la victoria sobre sus enemigos y una felicidad sin término bajo su benéfico gobierno. En estas esperanzas populares, ligadas al día de Yahvéh y a la teología oficial del Estado davídico tenía sus raíces la noción de Mesías. Aunque los profetas, al condenar a la nación por sus pecados y hacer depender su posible bienestar de la obediencia, llevaron esta esperanza más allá del orden existente y del juicio que estaba para venir, la esperanza popular persistió tanto cuanto duró la nación.

El exilio puso fin a todo esto. Ya no era posible esperar por más tiempo que la nación continuara su existencia, que se produjera el advenimiento de un davídico ideal —quizá el siguiente— que restaurara su suerte. El colapso de la nación borró radicalmente las esperanzas del culto nacional y de la teología dinástica. Pero puesto que la esperanza de Israel no había tenido su origen en la monarquía, tampoco desapareció con ella. Los profetas del exilio la alimentaron apuntando hacia una nueva y definitiva intervención, un nuevo éxodo, a través del cual Yahvéh redimiría a su pueblo de la esclavitud y volvería a establecer bajo su protección. Aunque no faltan en ellos ecos de la antigua esperanza dinástica (p. e. Ez. 34, 23 ss.; 37, 24-28), con todo, estos ecos no son nucleares; a decir verdad, faltan casi por completo en el Deuteroisaías. Los judíos exiliados esperaban el gran día del derrumbamiento de Babilonia y la liberación de Israel (p. e., Is. 13, 1 a 14, 23; 34; 35; 63; 64). Así el Día de Yahvéh, en otro tiempo día de la venganza de la nación, convertido por los profetas en día del juicio de la nación, cobró nueva importancia como día en el que Yahvéh juzgaría, en el contexto de la historia, el poder tiránico y devolvería a su pueblo su tierra.

Pero la restauración que dio cumplimiento a esta esperanza, produjo también una frustración. Como se anotó antes, no respondía ni remotamente a las brillantes promesas de los profetas (a). A pesar del retorno a Palestina y la reedificación del Templo, el cumplimiento de la esperanza pertenecía, obviamente, al futuro. No podía expresarse esta esperanza en una reavivación de la antigua teología dinástica, como lo mostró con cruel claridad el caso de Zorobabel. La esperanza no podía volver a sus antiguas formas, ni contentarse con el presente, o con algún acontecimiento que pudiera tener lugar fuera del presente. Tenía que encontrar nuevas formas, o ser abandonada por completo. Pero aunque algunos pudieron estar dispuestos a admitir la teocracia postexílica como una realización suficiente del proyecto divino en la historia, y preocuparse muy poco por el futuro (45),

(a) Ver nota (a) del traductor, p. 17.

(45) Algunos creen que el cronista estaba inclinado en esta dirección: cf.

el Judaísmo, en cuanto un todo, no podía tomar este rumbo, que habría significado el abandono de un rasgo fundamental en la fe ancestral de Israel, privándole de todo sentido histórico y corrompiendo, por ende, su carácter esencial. Aunque la absolutización de la ley prestó al Judaísmo una cierta cualidad estática, nunca fue llevado hasta el extremo. El Judaísmo conservaba su esperanza futura y, al mismo tiempo, la intensificaba, no esperando ya un desenvolvimiento fuera de la situación presente, sino más bien un cambio radical y la inserción en el presente de un futuro nuevo y diferente,

b. *Desarrollo de la escatología hacia el final del período paleotestamentario.* Muchas de las formas en que antes se había expresado la esperanza juegan un papel muy reducido en el período postexílico. Apenas se menciona al Mesías (rey davídico) en el Antiguo Testamento, después de Ageo y Zacarías. Por supuesto, siendo la escatología judía fuertemente nacionalista, volvió con toda naturalidad al ideal de David. Así, por ejemplo, Abdías (vv. 15-21) preveía para el día de Yahvéh una restauración que tendría aproximadamente los mismos límites que el imperio de David; incluso el cronista, aunque es muy poco escatológico, deseaba una rehabilitación de las instituciones cúltico-nacionales «según el mandato de David» (Esd. 3, 10; Ne. 12, 45; etc.). Pero, a excepción de pasajes como Za. 9, 9 ss.; 12 la 13, 6, no hay relación específica entre la esperanza y una figura regia, o de la casa de David (46). Esto no significa que se hubiera dejado de lado la esperanza de un Mesías. En los Testamentos de los doce Patriarcas se espera un rey de Judá, aunque es superado en dignidad por el sumo sacerdote de Leví (47). Asimismo, la secta de Qumrán esperaba un Mesías de Aarón y un Mesías de «Israel», con una posición preeminente del primero. Y, por supuesto, continuaba siendo fuerte, en los tiempos neotestamentarios, la esperanza de un Mesías político. Pero el Mesías no juega un papel central, ni siquiera esencial en la escatología judía. Incluso allí donde están específicamente presentes las esperanzas mesiánicas, no se refieren al orden existente, como en el antiguo Israel, sino a una figura que Dios levantaría para establecer un orden nuevo. En realidad, en la literatura apocalíptica, la figura del Mesías tendía a confundirse con la de un libertador celestial que vendría en los últimos tiempos.

W. Rudolph, VT, IV (1954), pp. 408 ss. Aunque, desde luego, hay un elemento de verdad en ello, pero no debía ser exagerado.

(46) Y posiblemente hay también material preexílico en Za. 9, 9 ss. (cf. Horst, *op. cit.*, pp. 213, 247 ss.), aunque el contexto en que ha sido transmitido es posexílico.

(47) P. e., Test. Simeón, cap. 7 y *passim.* Es discutible que se pueda hablar, o no, de un «Mesías» de Leví en sentido técnico; cf. E. Bickermann, **JBL,** LXIX (1950), pp. 250-253. El líder levítico es el cumo sacerdote ungido, que está al lado y precediendo al rey ungido.

Del mismo modo, juegan un papel exiguo otros antiguos esquemas. Probablemente la mayoría de los judíos creían que la comunidad de la Ley *era* el resto purificado de Israel, a quien se había dado la nueva alianza prometida: los judíos fieles constituían la comunidad en cuyo centro estaba la Ley (sal. 37, 31; 40, 8; cf. Jr. 31, 31-34). Ciertamente, algunos no podían darse por satisfechos con esto, por ejemplo la secta de Qumrán, que se tenía a sí misma por el pueblo de la nueva Alianza, y los cristianos, que afirman que la nueva Alianza ha sido dada por Jesucristo. Pero, aunque los judíos miraban por encima de la presente mala época hacia un futuro de obediencia más perfecta a la ley (p. e., Jub. 23, 23-31), la esperanza de una nueva Alianza tenía, en general, poca cabida en su pensamiento. Acerca del siervo de Yahvéh oímos menos todavía. De hecho, en la literatura de este período apenas si existe algún vestigio de un redentor humilde y manso, sea el que fuere (48). Aunque Israel había comprendido perfectamente que debía mostrarse como siervo de Dios aun en sus sufrimientos, y aunque hizo de la humildad y la sumisión el ideal de su piedad, no parece haber visto jamás en el siervo de Yahvéh el esquema de una futura redención (49).

A lo largo de todo el período postexílico el esquema dominante es el del día de Yahvéh, del que hemos hablado antes. Es imposible una descripción sistemática de este evento, que es capital en toda la literatura profética posterior, porque no se presenta bajo una forma única. Algunas veces se le concibe como incluyendo una restauración nacional (libro de Abdías), otras como el juicio purificador de Dios sobre su propio pueblo (p. e., Mal. caps. 3 y 4), a veces como un rejuvenecimiento de la creación a continuación del juicio (p. e., Is. caps. 65 ss.), o como un desbordamiento de dones carismáticos, junto con portentos asombrosos (p. e., Joel, 2, 28-32). Una posición prominente ocupa la descripción del conflicto escatológico entre Dios y sus enemigos, que se encuentra en varios pasajes (p. e., Ez. capítulos 38 y 39; Joel cap. 3; Za. cap. 14). Común a todos estos pasajes es la noción de una embestida final de las naciones contra Jerusalén, en la que interviene Dios con cataclismos y maravillas, derrotando al enemigo con tremenda carnicería y estableciendo a su pueblo para siempre en paz. El llamado «apocalipsis de Isaías» (caps. 24 al 27),

(48) Se pueden entrever rasgos del Mesías y del Siervo doliente en Za. 9, 9 ss. (cf. Elliger, *op. cit.*, p. 150; pero cf. la nota 47 supra). Zacarías 12, 10 es demasiado oscuro para justificar conclusiones. C. C. Torrey (JBL, LXVI [1947], pp. 253-278) ha visto aquí, y en otros lugares, la influencia de Is. cap. 53 y alude a la idea de un Mesías de Efraím, que debería sufrir; pero esto es más que discutible.

(49) Hay pocas pruebas de que los judíos esperaran un redentor doliente; cf. H. H. Rowley, «The Suffering Servant ant the Davidic Messiah» *(Oudtestamentische Studien*, VIII [1950], pp. 100-136; reimpreso en *The Servant of the Lord* [Londres, Lutterworth Press, 1952], pp. 61-88. La comunidad de Qumrán no es una excepción.

es similar. Aquí el día de Yahvéh sobreviene con todo el poder destructor de un nuevo diluvio (24, 18), destruyendo a los malvados; habiendo sido aherrojados los enemigos de Yahvéh, celestiales y terrenos (24, 21 ss.), sobreviene su exaltación y la fiesta de su coronación (24, 23; 25, 6-8); la muerte es abolida, los muertos justos resucitan (26, 19) y el enemigo, el monstruo Leviatán (27, 1), es aniquilado.

Así vemos que el esperado «esjaton», aunque todavía considerado dentro de la historia, ya no es concebido como una continuación, ni siquiera como una mejora radical del orden existente, como se pensaba en el antiguo Israel, sino más bien como una intervención divina catastrófica que daría comienzo a un orden nuevo y diferente. Aunque se consideraba este nuevo orden como un retorno a todas las glorias del pasado, reales e imaginarias, no era, sin embargo, una mera recreación del pasado, sino más bien una edad nueva, que aparecería después del juicio, como la consumación del proyecto de Dios en la historia. Los judíos esperaban este gran climax, y no sólo los judíos de tendencias escatológicas, sino los judíos en general. Incluso una persona tan sensata como Ben Sira pedía a Dios, con elocuencia, que apresurase el día del triunfo de Israel, en que Sión sería glorificada, se cumplirían todas las profecías y todas las naciones reconocerían a Dios como Dios (Ecclo. 36, 1-17).

c. *La aparición de la apocalíptica.* Cuando el período del Antiguo Testamento estaba llegando a su fin, la escatología judía comenzó a expresarse a sí misma bajo una forma nueva, conocida como apocalipsis, y con ella entró en una nueva fase. La apocalíptica gozó de una enorme popularidad, al menos en ciertos círculos, entre el siglo segundo aC. y el primer siglo cristiano. Aunque la Biblia contiene sólo dos ejemplos de literatura apocalíptica, el libro de Daniel en el Antiguo Testamento y el «Apocalipsis» de San Juan en el Nuevo, se produjo una gran cantidad de escritos semejantes, que no fueron admitidos en el canon. Aunque la mayoría de estas obras aparecieron después del período que nos ocupa, es preciso decir algunas palabras sobre ellos, si nuestra descripción de la escatología del primitivo Judaísmo quiere ser completa (50).

Apocalipsis quiere decir «revelación». Se propone revelar en lenguaje esotérico los secretos y exponer el programa de los últimos acontecimientos, que se creía estaban para llegar de un momento a otro. Es imposible una descripción sistemática de lo apocalíptico,

(50) Para más completa discusión, ver las referencias de la nota 1; también P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen ^eitalter* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1943); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, Litterworth Press, 1944); ver también M. Noth, «Das Geschichsverständnis der alttestamenlichen Apokalyptik» *(Gesammelte Studien zum Alten Testament* [ver nota 2], pp. 248-273); J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (JQR, *Monograph Series,* II, 1952).

porque era todo menos sistemático, como, para desaliento propio, sabe el que ha leído los seudoepígrafes. Los autores de tales escritos estaban convencidos de que aquella edad tocaba a su fin, y que los acontecimientos de su tiempo daban señales de que la lucha cósmica entre Dios y el mal, de la cual la historia terrena era un reflejo, estaba llegando a su punto culminante. Intentaban describir el desenlace inminente, el Juicio final, la venganza de los elegidos y su felicidad en la nueva era a punto de aparecer. La apocalíptica se caracteriza por el recurso a la seudonimia. Puesto que la era de la profecía había terminado, los apocaliptas se veían obligados, por ser sus trabajos de naturaleza profetizante, a poner sus palabras en boca de los profetas y hombres ilustres muertos hacía tiempo. Eran aficionados a describir extrañas visiones, en las que las naciones y los individuos históricos aparecen bajo forma de bestias misteriosas. Manipulando los números intentaban calcular el tiempo exacto del fin, que sería pronto. Reinterpretaban las palabras de los profetas anteriores para demostrar cómo se estaban cumpliendo, o como estaban a punto de cumplirse (51). Se observa en ellos una marcada tendencia dualista. La lucha de la historia es considerada como el reflejo de la lucha cósmica entre Dios y Satán, entre la luz y las tinieblas. El mundo, descarriado por los ángeles caídos y manchado por el pecado, está sometido a juicio; es un mundo malo, un mundo en rebelión contra Dios, un mundo secular, un mundo casi demoníaco. Con todo, no se dudaba de que Dios lo mantenía a raya y vendría pronto, como juez del mundo, destinando a Satán y a sus ángeles, y a aquellos que les habían seguido, al castigo eterno, y salvando a los suyos. La escatología aparece así en una nueva dimensión. Lo que se espera no es ya un cambio de rumbo en la historia, por dramático que se le suponga, sino un nuevo mundo (época), más allá de la historia.

Los antecedentes de la apocalíptica son variados y complejos. Su raíz principal, teológicamente hablando, residía en la futura esperanza de Israel, concretamente en el concepto del día de Yahvéh, tal como se había desarrollado a finales del período del Antiguo Testamento. Pero dado que en las profecías del Antiguo Testamento faltan los rasgos distintivos de la apocalíptica que acabamos de notar, es evidente que tuvo lugar un considerable préstamo, venido de fuera. Piénsese, en particular, en la tendencia al dualismo, en la noción de juicio final y en el fin del mundo por el fuego, en la división de la historia en períodos del mundo, así como también en nu-

(51) Los ejemplos se podrían multiplicar: p. e. en Dn. 9, 24-27, los setenta años de exilio de Jr. 29, 10, etc., se convierten en setenta semanas de años; en la ep. de Jr., v. 3, los setenta años se comvierten en setenta generaciones. La avidez con que los judíos reaplicaban las profecías está espléndidamente ilustrada, un poco más tarde, en el comentario de Habacuc y en otras obras semejantes de Qjimrán.

merosos rasgos individuales de las descripciones de los secretos cósmicos, como los que encontramos, por ejemplo, en I Henoc. Es indudable que algunos de estos elementos (p. e., las tendencias dualistas), representan conceptos iranios que fueron asimilados por la religión popular judía y posteriormente se desarrollaron en ella. Otros se apoyan en motivos de la antigua mitología, una vez más absorbidos y adaptados por la religión popular, y hay otros, en fin, cuyo origen es incierto (52). Podemos suponer que a medida que la esperanza era repetidamente frustrada, a medida que una amarga experiencia hacía creer que el mundo presente era irremediablemente malo, la confianza, en una salvación divina, que de ninguna manera podía ser abandonada, iba siendo progresivamente proyectada más allá de la época presente y más allá de la historia. Y al echar mano de nuevas formas para dar expresión a esta esperanza, nació la apocalíptica.

En esta literatura encontramos por vez primera la figura del «hijo del hombre». En Dn. 7, 9-14 se nos dice que «uno semejante a un hijo de hombre» recibió del Anciano de Días el reino eterno. Muchos eruditos entienden aquí por «hijo de hombre» una figura corporativa que representaba a «los santos del Altísimo» (como las cuatro bestias representaban los poderes del mal de esta tierra), pero otros creen que se refiere a un redentor individual (53). Más tarde, en las secciones últimas de I Henoc (caps. 37 a 71), el hijo de hombre aparece claramente como un libertador celestial preexistente (54). Por más que es discutida la identificación específica del hijo de hombre con el mesías davídico, cuando menos su función era interpretada mesiánicamente, ya que es llamado el «ungido» (48, 9 ss.), y descrito como gobernando sobre todo el reino de los santos (p. e., caps. 51; 69, 26-29). Los orígenes de este redentor cósmico, aunque comúnmente considerados como iranios, pueden muy bien remontarse hasta figuras antiquísimas del mito oriental (Atrajasis) cuando éstas se fundieron, en el pensamiento popular, con el concepto de mesías davídico (55). Es bien conocida la importancia del hijo del hombre en la mentalidad del Nuevo Testamento, y nosotros creemos que también en la del mismo Señor.

La apocalíptica manifiesta espléndidamente la habilidad de Israel para copiar y adaptar y aun para hacer propio lo copiado. Representaba una legítima, aunque extraña expresión de su fe en Dios,

(52) Cf. Albright, FSAC, pp. 361-363.
(53) Recientemente, por ejemplo, R. A. Bowman, IB, VI (1956), pp. 460 ss.
(54) Las semejanzas de Henoc (y el «hijo del hombre») no han sido hasta ahora confirmadas por Qumrán (Gross, *op. cit.*, pp. 150 ss. )y representan, probablemente, un desarrollo posterior (o paralelo).
(55) Cf. especialmente Albright, FSAC, pp. 378-380, sobre este asunto.

soberano Señor de la historia. No puede negarse que desembocó en una especulación extravagante e inútil, y que dio origen a toda suerte de vanas e imposibles esperanzas. Pero sostenía la esperanza cuando todo parecía perdido en el escenario actual, afirmando que Dios gobierna, y gobernará en el día del juicio al final de la historia. No es nada sorprendente que la apocalíptica goce de renovada popularidad en todos los períodos de crisis, y no en último término en la era atómica. Los judíos esperaban la consumación, sostenidos por su escatología. Y, mientras tanto, guardaban la ley, que era el medio de que Dios se servía para gobernarlos, entonces y ahora. Solamente obedeciendo a la Ley podían mostrarse a sí mismos como el pueblo de Dios y estar seguros de su favor, en esta época y en las épocas por venir.

*Epílogo*

# HACIA LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

HEMOS TRAZADO la historia de Israel desde las migraciones de sus antepasados a comienzos del segundo milenio aC. hasta el final del período paleotestamentario. Hemos visto cómo se desenvolvió su religión, efectuando repetidas adaptaciones y afirmándose al propio tiempo en su estructura esencial, desde la fe de la antigua federación tribal, a través de la época del Estado nacional, hasta convertirse después del exilio en la forma de religión conocida como Judaísmo. Ha sido un largo camino, y no podemos seguir más adelante. Con todo, el hecho mismo de que nuestra historia, aunque llevada hasta el fin del Antiguo Testamento, haya sido interrumpida allí donde lógicamente no está el término, provoca una pregunta que el reflexivo lector se habrá hecho por anticipado, y que nos exige unas pocas palabras más como conclusión. Es a la vez una cuestión práctica y de fundamental importancia teológica. ¿Cuál es el destino de la historia de Israel? ¿Hacia dónde apunta? ¿Dónde termina?

1. *El término de la historia de Israel: problema histórico y teológico.* La pregunta se relaciona, de una manera inmediata, con el problema práctico del lugar exacto en que concluye la historia de Israel. No hay una respuesta unánime para esta pregunta. Cualquier punto que se elija debe de ser necesariamente algo arbitrario, ya que la historia de Israel, protagonizada por el pueblo judío, no ha finalizado de hecho, sino que continúa hasta el presente. Sin embargo, el final del período del Antiguo Testamento suministra —así lo creemos—• un término tan justificado como ningún otro. A decir verdad, el estallido de la revuelta macabea no es, evidentemente, el fin, sino el comienzo de una nueva fase de la historia, que es llevada, a su vez, hacia otra fase, y ésta hacia otra algo diferente. Delante de nosotros queda el esfuerzo, logrado, de la lucha por la independencia bajo Judas Macabeo y sus hermanos Jonatán y Simón; el gobierno de los reyes-sacerdotes hasmoneos (Juan Hircano —135 a 104— y sus sucesores); la conquista de Palestina por los romanos (63 aC.) y los años de gobierno romano; y finalmente, las revueltas de dC. 66-70 y 132-135. Ya que estas últimas significan el fin efectivo de la vida de la comunidad judía en Palestina, podría parecer que ellas proporcionan la conclusión lógica de la historia de Israel. Y varios histo-

riadores lo han visto así (1). Sin embargo hay poderosos inconvenientes para llegar tan lejos, no siendo el menor la urgencia de espacio. Esta continuación obligaría a discutir no sólo los documentos de Qumrán y todo lo relacionado con las sectas judías (lo cual, por otra parte, cree el autor que sobrepasa su competencia real), sino también el curso de la vida de Nuestro Señor y la historia de los orígenes del cristianismo. Pues omitir este último punto (ciertamente más significativo que los nombres de los procuradores romanos) sería históricamente —y, desde un punto de vista cristiano, también teológicamente— inadmisible. Mejor es terminar un poco antes que omitir lo que de ninguna manera puede ser omitido. Es más, la última revuelta judía, aunque significó un magnífico esfuerzo, no fue, al menos hablando desde un punto de vista religioso, el término de un proceso que arranca de mediados del período tanaítico.

Ha parecido, pues, prudente terminar nuestra historia allí donde termina el Antiguo Testamento. Por aquel tiempo había concluido ya la larga transición que venía desde el exilio y, a fortiori desde Nehemías y Esdras, y había aparecido el Judaismo, aunque no completamente estructurado y todavía fluido. Se puede decir que en este punto había terminado la historia de Israel *como Israel,* para continuar como historia del Judaismo. A decir verdad, aparte el Judaismo, Israel no tuvo ya una real importancia histórica. Ciertamente continuó existiendo un resto de la comunidad cúltica del norte de Israel (los samaritanos) como una entidad definida —y aún continúa— pero solamente como un fósil curioso, de mínima importancia histórica. Ya que el destino de la historia de Israel fue el Judaismo, con su resurgimiento queda justificada nuestra idea de que hemos ejecutado nuestra tarea. Lo que reste puede adjudicarse a la historia del pueblo judío o, desde otro punto de vista, a la historia de los tiempos del Nuevo Testamento. Con todo, no debe olvidarse que en el Judaismo se continúa la historia de Israel hasta el día de hoy, y continuará, estamos seguros, mientras dure el mundo y haya en él hombres que reconozcan la llamada del Dios de Israel.

Pero la cuestión arriba planteada era entendida también como cuestión teológica. ¿Cuál es, pues, el destino *teológico* de esta historia? ¿Cuál es el término de esta larga peregrinación de la fe? ¿Dónde encontrará su consumación este profundo sentido del pueblo elegido, esta esperanza viviente en las promesas de Dios? O ¿no existe ya consumación y la esperanza es desengaño? Estas preguntas no pueden ser respondidas por el historiador mediante el análisis de los hechos, sino por cada hombre en conformidad con la fe que habita en él. Y con todo, son las preguntas más importantes. Es más, son suscita-

(1) Por ejemplo, en inglés: Noth; HI, Oesterley y Robinson, *History of Israel* (Oxford, Clarendon Press, vol. II, 1932); P. Heinisch, *History of the Oíd Testamenl* (traducción de la Liturgia Press, 1952).

das por el mismo Antiguo Testamento, dado el hecho de que su historia termina «in medias res», sin conclusión, en una postura de ansiosa espera. El Antiguo Testamento nos informa acerca de la historia de Israel. Nos permite ver la naturaleza de su fe y la manera cómo se desarrolló su contenido intrínseco y sus instituciones externas bajo la forja de la historia. También nos permite ver cómo respondía Israel a las exigencias de su fe, a veces con leal obediencia, a veces con crasa incomprensión y desobediencia, pero, en todo tiempo, obedeciendo o desobedeciendo, sin cesar nunca de proclamar su condición de pueblo de aquella fe. El Antiguo Testamento nos presenta también esta historia —porque así lo creía el mismo Israel— como la realización del proyecto divino, declarando que Dios había elegido a Israel de entre todas las familias de las naciones para ser su pueblo peculiar, para servirle y obedecerle, y para recibir sus promesas. El Antiguo Testamento declara, además, que la promesa tiende hacia su cumplimiento, hacia el triunfo final del gobierno de Dios sobre el mundo. Es decir, que el Antiguo Testamento presenta la historia de Israel como una historia de redención y de promesa, una «historia de salvación» una «Heilsgeschichte». Con todo, también, y al mismo tiempo, nos presenta una historia de rebelión, fracaso, frustración y el más amargo desengaño, en la que la esperanza a menudo se resquebraja, es siempre diferida y, en el mejor de los casos, sólo parcialmente realizada. Es, en resumen, una *Heilsgeschichte* que en ningún momento llega hasta la salvación *(Heil)* en las páginas del Antiguo Testamento; es una *Heilsgeschichte* que no es todavía *Heilsgeschichte:* una historia sin término teológico.

Ciertamente, ninguna de las formas en que Israel puso su esperanza de una felicidad futura encontró en los tiempos del Antiguo Testamento algo que se pareciera, siquiera remotamente, a un cumplimiento. Ningún príncipe de la casa de David llegó a restaurar la prosperidad de la nación. No se dio ninguna afluencia de pueblos que reconociera los actos poderosos de Yahvéh y se sometiera a su gobierno triunfal. No tuvo lugar ninguna intervención escatológica con portentos y maravillas que trajera el nacimiento de la edad nueva. Y con todo, a pesar de las numerosas frustraciones, no se perdía, sino que se intensificaba la esperanza. Cuando la historia del Antiguo Testamento llega a su fin, contemplamos a Israel adhiriéndose a su ley, bajo el yugo de la persecución, dirigiendo su vista hacia el futuro de Dios, convencido de que el tiempo estaba ya a las puertas. Pero, de nuevo ¡no! Aunque la guerra macabea fue más victoriosa de lo que cabía esperar, no desembocó en *esjaton,* sino solamente en un Estado hasmoneo, lo cual, lejos de ser el cumplimiento de la promesa, era una situación que desagradaba a muchos de los mejores judíos y repugnaba positivamente a otros. Además, no duró. Al poco tiempo aparecieron las legiones romanas y finalizó la independencia ju-

día. Y la historia continuaba y avanzaba, pero no hacia el ansiado *telos.*

2. *¿Adonde va Israel? Sectas y partidos en el Judaismo.* Actuando como catalizador la guerra macabea, el Judaismo comenzó a cristalizar en el siglo segundo y a tomar la forma que tendría en los tiempos del Nuevo Testamento. Con todo, la situación era tal que suscitaba con renovada intensidad la pregunta de lo que debería ser el futuro del Judaismo. Aunque esta pregunta apenas si se planteaba y debatía de una manera abstracta, constituía, sin embargo, una realidad palpitante, acerca de la cual había poco acuerdo. El Judaismo no consentiría en convertirse en un culto helenista más, esto era claro. Los judíos seguirían siendo un pueblo separado, viviendo bajo su ley y con la confianza de que Dios los vengaría. Pero había divergencia de opiniones acerca de cómo sucedería esto y qué sendero debería tomar el Judaismo mientras tanto. Un síntoma de estas divergencias lo constituyen las sectas y partidos que se fundaron durante las últimas centurias precristianas.

Estaban, por supuesto, los saduceos. Estos tomaban su fuerza principal de la aristocracia sacerdotal y de la nobleza secular asociada a ellos, aquella misma clase que en los días de los Seléucidas había estado bastante contagiada de helenismo. En cierto sentido podían proclamarse conservadores, puesto que sólo concedían autoridad a la torá, negándosela por completo al cuerpo de Ley oral desarrollado por los escribas. Rechazaban también nociones tan novedosas como la creencia en la resurrección, la recompensa y el castigo después de la muerte, la demonología y angelología, y, en general, toda especulación apocalíptica. Es probable que su principal interés radicara en que se continuara el culto del Templo y en el que la Ley, especialmente en sus facetas rituales y sacrificiales, fuera cumplida, bajo la supervisión del sacerdocio constituido. Fuera la que fuese su opinión sobre el proyecto último de Dios para Israel, su objetivo actual era procurar que aquel *status quo* se mantuviera. Siendo hombres prácticos en los asuntos del mundo, estaban dispuestos a hacer considerables concesiones para conseguirlo, prontos a cooperar con los gobernadores seculares, ya fueran los reyes-sacerdotes hasmoneos, de amplísima mentalidad (que pertenecían a su misma clase), ya los procuradores romanos, temiendo ante todo cualquier disturbio que pudiera romper el equilibrio, y por eso encontraron peligroso a Jesús. Para ellos, en efecto, el futuro del Judaismo consistía en continuar como una comunidad de culto hierático, bajo la Ley del Pentateuco.

Sus oponentes más notables fueron los fariseos (2). Estos continuaban la tradición de los *jasidim* de los tiempos macabeos, aquel grupo

(2) Cf. especialmente L. Einkelstien, *The Pharisees,* (The Jewis Pubishing Society, 2 vols., 1940); también las obras enumeradas en el cap. 12, nota 1.

cuyo celo por la Ley no había permitido compromiso alguno con el helenismo. Aunque de ninguna manera eran nacionalistas militantes, la persecución de los Seléucidas llevó a los *jasidim* a tomar parte en la lucha por la libertad religiosa; pero cuando ésta pasó a ser también una lucha por la independencia política, empezaron a perder interés. Los fariseos, que nacieron como partido en el transcurso del siglo segundo, eran, como los *jasidim,* puntillosos en su observancia de la ley. Sus relaciones con los mundanos reyes hasmoneos, cuyos programas políticos apenas podían aprobar, fueron casi siempre tensas. No perteneciendo a un círculo aristocrático o sacerdotal, su seriedad moral les ganó una enorme estima entre el pueblo. Ellos fueron, verdaderamente los líderes espirituales del Judaísmo y los que le dieron su tonalidad. Aunque religiosamente más estrictos que los saduceos, en algún sentido eran menos conservadores. No sólo aceptaban otras partes de la Escritura como autoridad, además de la torá, sino que consideraban la Ley oral, desarrollada para interpretar la escritura, como completamente obligatoria. Por su medio se transmitió y propagó la Ley oral hasta ser finalmente codificada en la Misna (ca. a c. 200) y completada después en el Talmud. Los fariseos aceptaban de muy buen grado la resurrección y otras doctrinas nuevas de este estilo. Creían que el futuro del Judaísmo consistía en ser el pueblo santo de Dios a través de la observancia de la Ley, escrita y oral, hasta en sus mínimos detalles. Sólo entonces podían los judíos esperar el cumplimiento de las promesas, que tendría lugar en el tiempo que Dios se reservaba. Aunque llevaban a mal la dominación romana, eran, en general, poco partidiarios de actividades revolucionarias, tales como se derivaban de la desenfrenada fantasía de los apocaliptas.

Había, por supuesto, quienes creían que el futuro del Judaísmo seguía las líneas de un agresivo nacionalismo. Hombres de esta opinión habían constituido la médula de la revuelta macabea, y quienes la habían llevado más allá de una mera lucha por la libertad religiosa, convirtiéndola en una guerra a escala de independencia nacional. El establecimiento y engrandecimiento del Estado hasmoneo bajo Juan Hircano y sus sucesores dio satisfacción, sin duda, a sus ambiciones y originó una nacionalismo militante que estaba, por el momento, apaciguado. Pero al producirse la ocupación romana, que era irritante y humillante para los judíos patriotas, los chispazos se convirtieron en llamas, una vez más. En los tiempos del * Nuevo Testamento había nacido el partido de los zelotas, hombres fanáticamente valerosos y temerarios, dispuestos a luchar por la independencia en las situaciones más desventajosas, confiando en que Dios vendría en su ayuda (3). Hombres como estos precipitaron las

(3) Acarea de los zelotas como continuadores del espíritu macabaico, cf. W. R. Farmer, *Maccabees, £ealots and Josephus* (Columbia University Press, 1956).

revueltas de dC. 66-70 y 132-135, que provocaron el fin de la commonwealth judía. Probablemente los zelotas diferían poco de los fariseos en su actitud hacia la Ley; pero no se sentían inclinados a considerar el futuro de su nación como un mero cumplimiento de la Ley, y una espera.

Finalmente, hubo algunas sectas, como los esenios, que vivían en tensión escatológica esperando la inminente consumación. La secta de Qumrán, de la que proceden los pergaminos del mar Muerto, era casi con toda seguridad esencia. No tenemos aquí espacio para entrar en la discusión de este asunto (4). Al igual que los fariseos, los esenios continuaban probablemente la tradición de los *jasidim,* Sin embargo su oposición hacia los reyes-sacerdotes hasmoneos era irreconciliable. Parece que su fuerza principal la constituían los miembros del sacerdocio sadoquita y que contaban entre sus adeptos con elementos de tendencias apocalípticas, que consideraban el sacerdocio hasmoneo como ilegítimo y apóstata. En algún tiempo, probablemente hacia el último tercio del siglo II, se apartaron, frente a la oposición, de Jerusalén y de la participación en el culto del Templo, y se refugiaron en el desierto de Judá, donde llevaron una existencia cuasimonástica, preparándose para el final inminente. Fue, al parecer, entre los esenios, donde fue continuada la tradición judía apocalíptica y donde se produjo mucha de su literatura. Se consideraban a sí mismos como el pueblo de la nueva Alianza; tenían su propia interpretación de la Ley, su peculiar calendario religioso, y se comprometían a una estricta disciplina, que era exigida con rigor. Esperaban el fin inminente del drama de la historia, el estallido de la batalla final entre la luz y las tinieblas, entre Dios y el mal, que incluiría también una guerra santa en la tierra, en la que ellos esperaban tomar parte. Convencidos de que todas las profecías habían empezado a cumplirse, hicieron varios comentarios sobre libros de la Biblia para mostrar que era así. La importancia de las creencias esenias para entender el fondo del pensamiento del Nuevo Testamento requiere, por sí solo, un estudio especial (5).

(4) La literaruta sobre el tema es abrumadora por su extensión; cf. C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften von Toten Mer* (BZAW, 76 [1957]), para una enumeración hasta la fecha de la publicación. El mejor juicio sobre esta literatura es el de F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrán* (Londres, Gerald Duckworth y co., Ltd., 1958). Para la historia del descubrimiento y la discusión, cf. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (The Viking, Press Inc., 1955); *ídem, More Light on the Dead Sea Scrolls* (en la misma edit., 1958). Para una traducción popular de los textos importantes, cf. T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (Doubleda y Anchor Books, 1956. En español: A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán,* Madrid, 1956.

(5) Para un juicio introductorio, cf. Cross, *op. cit.*, cap. V; también, como preparación, K. Stendahl, ed., *The Scrolls and the New Testament,* (Harper y Bro- (licrs, 1957).

No debe imaginarse, por supuesto, que el Judaísmo estuviera en proceso de división entre varios grupos, que recíprocamente se excluyeran, de apocalicistas, nacionalistas y legalistas. Se trataba de divisiones dentro del armazón de una fe por todos sostenida, y las líneas de diferenciación no eran siempre tajantes ni profundas. Excepto los negligentes y los apóstatas, todos los judíos rendían obediencia a la Ley; y, con la excepción de los saduceos más tolerantes, todos tenían esperanzas escatológicas y aspiraciones nacionalistas. Las diferencias estribaban en la interpretación de la Ley, en el grado de importancia dado a la escatología y en la manera cómo se creía que se llevaría a cabo la futura esperanza de la nación. Los esenios, por ejemplo, aunque entendían la Ley de modo diferente, eran tan estrictos en su observancia como los fariseos; y estaban tan dispuestos como los zelotas a luchar por el Dios de Israel cuando sonara la hora, como, según parece, lo hicieron en dC. 66-70. Y, aunque los fariseos, por lo general, eran cautos cuanto a fantasías apocalípticas, y frenesí mesiánico, aguardaban también la restauración nacional; algunos de entre ellos estaban dispuestos a luchar por ella, como por ejemplo el gran Akiba cuando (en 132-135) saludó a Bar-Kojba como a Mesías. Con todo, las divisiones mencionadas, aunque no deben ser exageradas, puesto que todas ellas coexistían dentro de la estructura de una comunidad religiosa bien definida, son un indicio de que los judíos no estaban acordes respecto a lo que Israel debía ser, y al curso que debía tomar su futuro.

3. *El destino de la historia de Israel: la respuesta del Judaísmo y la afirmación cristiana.* ¿Hacia dónde apunta, pues, la historia de Israel? Habiéndose visto que todas las respuestas restantes eran insostenibles, el Judaísmo dio, al fin, la única respuesta posible. Respecto a la respuesta de los saduceos, no era, en realidad, una respuesta, porque no encauzaba al Judaísmo hacia ningún futuro. Era un esfuerzo para preservar el *status quo;* los saduceos cesaron de existir y su respuesta cesó de tener importancia cuando cesó el *status quo.* Tampoco el nacionalismo militante proporcionó la respuesta. Por el contrario, acarreó la destrucción nacional y fue aplastado por la fuerza, para existir solamente como un sueño. Tampoco el apocalipticismo abrió senda hacia el futuro. La esperanza apocalíptica no se realizó, sencillamente; una trama tan extraña no sería nunca representada en la historia del mundo. El Judaísmo encontró su futuro como comunidad escatológica. El camino era, entonces, el único que quedaba abierto; era señalado por los fariseos el sendero que condujo al Judaísmo normativo, a la Misna y al Talmud. La historia de Israel se continuaría en la historia del pueblo judío, un pueblo a quien el Dios de Israel exigía vivir bajo su Ley hasta la postrera generación de la raza humana. Para el judío, por tanto, la teología del Antiguo Testamento encuentra su plenitud en el Talmud. La esperanza del

Antiguo Testamento es para él una cosa aún no realizada, indefinidamente diferida, ansiosamente esperada por algunos, abandonada por otros (porque los judíos tienen probablemente, igual que los cristianos, mentalidad desacorde en lo que concierne a la escatología), secularizada o atenuada por los demás. De este modo, la respuesta judía a la pregunta: ¿hacia dónde apunta la historia de Israel? es una respuesta legítima, y, desde el punto de vista histórico, correcta, porque la historia de Israel se continúa, efectivamente, en el Judaísmo.

Pero hay otra respuesta, la que los cristianos dan y deben dar. Es también históricamente legítima, porque de hecho el cristianismo nació del seno del Judaísmo. Esa respuesta es que el destino de la historia y de la teología del Antiguo Testamento es Cristo y su Evangelio. Declara que Cristo es la esperada y decisiva irrupción del poder redentor de Dios en la historia de la Humanidad y el eje cardinal de todos los tiempos y que en él se ha dado a la vez la justicia que cumple la Ley y el cumplimiento absoluto de la esperanza de Israel en todas sus variadas formas. Afirma, en resumen, que Jesucristo es el término teológico de la historia de Israel. Así tenemos dos respuestas opuestas a la pregunta: ¿hacia dónde apunta la historia de Israel? En esa pregunta es donde fundamentalmente se dividen el cristiano y su amigo judío. Roguemos para que lo hagan con amor y afecto mutuo, como corresponde a herederos de la misma herencia de una fe que adora al mismo Dios, que es Padre de todos nosotros. Estas dos son las respuestas. Se podría decir, en verdad, que la esperanza de Israel es una desilusión, una ficción del pensamiento anhelante del hombre que no conduce a ninguna parte. Algunos hombres lo han dicho así. Pero la historia no permite, en realidad, una tercera respuesta: la historia de Israel lleva en línea recta hacia el Talmud o hacia el Evangelio. De hecho, no existe otra dirección.

Y así, la historia del Antiguo Testamento nos coloca, en último término, ante una pregunta decisiva. Esa pregunta es: «¿Quién decís vosotros que soy Yo?» Es una pregunta a la que solamente se puede responder con una afirmación de fe. Pero todos los que leen la historia de Israel están enfrentados con ella, bien sea que la conozcan o no, y dan una respuesta —aunque sólo sea rehusando darla— en uno de estos dos sentidos. Por supuesto, el cristiano debe replicar: «Tú eres el Cristo (Mesías), el hijo de Dios vivo». Después de haberlo dicho —si sabe lo que ha dicho— la historia del Antiguo Testamento toma para él un nuevo significado, como parte del drama redentor que se continúa, hasta su consumación en Cristo. En Cristo, y por Cristo, ve el cristiano su historia, que es la «historia de la salvación» *(Heilsgeschichte),* pero ciertamente una historia de desilusión y fracaso, convertida finalmente, y realmente, en *Heilsgeschichte.*

# Cuadros Cronológicos

| | EGIPTO | PALESTINA | MESOPOTAMIA |
|---|---|---|---|
| | | Jericó (Neolítico anterior a la cerámica) 7.° y 6.° milenios | Jarmo (Neolítico anterior a la cerámica) Comienzos del 7.° milenio |
| 5000 | | Jericó (Neolítico de la cerámica) | |
| 4500 | | Otras culturas urbanas neolíticas en Palestina, Siria, etc. | Hassuna |
| | Fayum A ± 425 | | |
| | Tasiano | | Halaf |
| 4000 | Badariano | Culturas Calcolíticas | Obeid |
| | | Ghassuliana | Warka |
| 3500 | Amratiano | Edad del Bronce Antig. O Edad Proto-urbana | O Protoliterario Antiguo |
| | Guerzano | BA I | Jemdet Nasr — Protoliterario Reciente |
| 3000 | *Imperio Antiguo, siglos 29-23* | BA II — Edad del Bronce Antiguo | *Período dinástico antiguo ca. 2800-2360* |
| | III-IV Dinastías, siglos 26-25 Epoca de las Pirámides | BA III | (Ciudades-Estado sumerias) |
| 2500 | | BA IV (III B) — Bronce Antiguo Intermedio-Bronce medio (Incursiones de los seminómadas) | *Imperio de Aca ca. 2360-2180* |
| | | | Invasión de los gutios |
| | *I Período intermedio, siglos 22-21* *Imperio Medio, siglos 21-18* | Bronce medio I | Ur III: ca. 2060-1950 |
| 2000 | | | |

*1 Antes de 2000* A. C.

| | EGIPTO | PALESTINA | | HITITAS | MESOPOTAMIA |
|---|---|---|---|---|---|
| 2050 | *Imperio Medio, siglos 21-28* | Bronce Medio | Intermedio o BA-BM | | Ur III: ca. 2060-1950 |
| 2000 | Dinastía XI ca. 2052-1991; Dinastía XII ca. 1991-1786 | siglos I 21-20 | siglos 23-20 | | |
| 1950 | | | | | *Asiria*; *Mari*; *Isin*; *Larsa* |
| 1900 | | BM II A | BM I | Ciudades Estado | Colonias Capadocias |
| 1850 | | LOS PATRIARCAS | | | Lipit-Ištar ca. 1865 |
| 1800 | II Periodo intermedio siglos 18-16 | | | | *I Babilonia* ca. 1830-1530; Warad-sin ca. 1770-1759 ← Elam |
| 1750 | | | | | Šamši-adat I 1748-1717; «Epoca de Mari» ca. 1750-1697; ca. 1735; Rim-sin ca. 1758-1698 |
| 1700 | Hicsos ca. 1720/10-1550; Dinastía XV ca. 1690/80-1580/70 | BM II B | BM II | Hitita *Imperio Antiguo* | Zimri-lim ca. 1730-1700; Hammurabi ca. 1728-1686 |
| 1650 | | ¿LOS HEBREOS EN EGIPTO? | | | *Dinastía Casita*; *Dinastía Ribereña* |
| 1600 | *El Nuevo Imperio* | BM II C | | Labarna | |
| 1550 | Dinastía XVIII ca. 1570-1310; Expulsión de los Hicsos | | | Hattusilis I; Mursilis I → | 1530 |
| 1500 | | BR | BR | | |

II LA EDAD DE LOS PATRIARCAS

| | EGIPTO | PALESTINA | HITITAS | MITANNI | ASIRIA |
|---|---|---|---|---|---|
| 1600 | *Imperio Nuevo*<br>Dinastía XVIII ca. 1570-1310<br>Amosis ca. 1570-1546 | | *Imperio Antiguo* | | |
| 1550 | Expulsión de los hicsos<br>Amenofis I ca 1546-1525<br>Tutmosis I ca 1525-1494 | | Mursilis I | | |
| 1500 | Tutmosis III ca. 1490-1435 | Los hebreos en Egipto | | Šuttarna | |
| 1450 | Amenofis II ca. 1435-1414<br>Tutmosis IV ca. 1414-1406 | | | Saušsatar | |
| 1400 | Amenofis III ca. 1406-1370<br>Amenofis IV (Ejnaton) ca 1370-1353 | Periodo de Armana | *Imperio hitita*<br>Šuppiluliuma ca. 1375-1340 → | Artatama<br>Šuttarna<br>*Tušratta* | Assur-ubal-lit I ca. 1354-1318 |
| 1350 | Horemheb ca 1340-1310<br>Dinastía XIX ca. 1310-1200<br>Setis I ca. 1309-1290 | Los hebreos en Egipto | Muwattalis ca. 1306-1282 | | ← |
| 1300 | Ramsés II ca 1290-1224 → | ← *Exodo* ca ¿1280? | Hattusilis III ca. 1275-1250 | | Adad-nirari I ca. 1297-1266 ←<br>Salmanasar I ca. 1265-1235 ← |
| 1250 | Marniptah ca. 1224-1216 (decadencia y anarquía) | *Conquista* ca 1250-1200 | | ← | Tukulti-ninurta I ca. 1234-1197 |
| 1200 | | | Fin del Imperio hitita | | |

*III EDAD DEL BRONCE RECIENTE*

| | EGIPTO | PALESTINA | ASIRIA |
|---|---|---|---|
| 1250 | Marniptah ca. 1224-1216<br>(Derrota de los Pueblos del Mar) | Conquista de Palestina por los israelitas ca. 1250-1200<br>Comienzo de la Edad del Hierro ca. 1200-1000 | Tukultí-ninurta I<br>ca. 1234-1197 |
| 1200 | decadencia y anarquía<br>Dinastía XIX ca. 1180-1065<br>Ramsés III ca. 1175-1144<br>(Derrota de los Pueblos del Mar) | Período de los Jueces ca. 1200-1020<br>Los filisteos se establecen en Palestina | Decadencia asiria |
| 1150 | Ramsés IV-XI ca. 1144-1065 | Débora ca. 1125 | Tiglat-Piléser ca. 1118-1078 |
| 1100 | Fin del<br>Imperio egipcio<br>Dinastía (tanita) XXI ca. 1065-935 | Gedeón | (breve resurgir asirio) |
| 1050 | | Caída de Silo (después del 1050)<br>Samuel<br>Saúl ca. ¿1020-1000?<br>Presión | Decadencia asiria<br>aramea |
| 1000 | | David ca. 1000-961<br>Salomón ca. 961-922<br>Damasco | |
| 950 | Dinastía XXII ca. 935-725<br>Šosaq ca. 935-914 | Cisma 922<br>Razón<br>Reino de Judá 922-587 / Reino de Israel 922-721 | Assur-dan II 934-912<br>(Comienzos de la recuperación de Asiria) |
| 900 | | | |

*IV Ca. 1200 - 900 A. C.*

|  | EGIPTO | JUDA | ISRAEL | DAMASCO | ASIRIA |
|---|---|---|---|---|---|
| 775 |  |  |  |  |  |
|  | Dinastía XXII ca 935-725 | Ozías 783-742 | Jeroboam II 786-746 |  | Decadencia asiria |
|  |  |  | *(Amós)* |  |  |
|  | Dinastía XXIII ca 759-715 |  | *(Oseas)* |  |  |
| 750 |  | (Jotam corregente ca. 750) | *Zacarías* 746-745 | Resin |  |
|  |  | Jotam *(Isaías)* 742-735 | *Šal·lum* 745- | ca. 740-732 | Tiglat-Piléser III 745-727 |
|  |  |  | *Menajem* 745-738 |  |  |
|  |  | *(Miqueas)* | *Pecajías* 738-737 |  |  |
|  |  |  | *Pecaj* 737-732 | 732 |  |
| 725 | Dinastía XXIV | Ajaz 735-715 | *Oseas* 732-724 |  | Salmanasar V 727-722 |
|  | ca 725-709 |  | Caída de Samaría 722/1 |  | Sargón II 722-705 |
|  | (←) Dinastía (etiópica) |  |  |  |  |
|  | XXV ca. 716/15-663 | Ezequías 715-687/6 |  |  |  |
| 700 | Šabako ca. 710/9-696/5 | 701 Invasión | de Senaquerib |  | Senaquerib 705-681 |
|  | Šebteko ca. 696/5-685/4 | ¿688? Invasión | de Senaquerib |  |  |
|  | (Tirhakah corregente ca. 690/89) | Masasés 687/6-642 |  |  |  |
| 675 | Tirhakah ca 685-644 |  |  |  | Esarhaddón 681-669 |
|  | Invasiones de | Egipto; saqueo de Tebas 663 |  |  | Assurbanapal 669-633? |
|  | Dinastía XXVI 663-525 |  |  | Medos |  |
| 650 | Psammético I 663-609 |  |  |  |  |
|  |  | Amón 642-640 |  |  |  |
|  |  | Josías 640-609 |  |  |  |
|  |  | *(Jeremías)* | *Imperio Neo-babilonio* |  | Assur-etil-ilani 633-629? |
| 625 |  | *(Sofonías)* | Nabopolasar 626-605 | Ciaxares | Sin-šar-iškum 629?-612 |
|  |  | *(Nahúm)* |  | ca 625-585 |  |
|  |  | Yehoajaz 609 |  |  | Caída de Nínive 612 |
|  | Necao II 609-593 | Yehoyaquim 609-597 |  |  | Assur-ubal·lit 612-609 |
| 600 |  | *(Habacuc)* | Nabucodonosor |  |  |
|  | Psammético II 593-588 | Joaquín 598/597 | 605/4-562 |  |  |
|  |  | Sedecías 597-587 Ezequiel |  | Astiages |  |
|  | Apries (Jofrá) 588-569 |  |  | 525-550 |  |
| 575 |  | *Caída de Jerusalén* 587 |  |  |  |
|  |  | Destierro |  |  |  |

*VI Ca. Desde mediados del siglo VIII hasta mediados del siglo VI*

| | EGIPTO | LOS JUDIOS | BABILONIA | MEDIA |
|---|---|---|---|---|
| 600 | Necao II 609-593 | 1.ª deportación 597 | Nabucodonosor 605/4-562 | Ciaxares 625-585 |
| | Psammético II 593-588 | Caída de Jerusalén 2.ª dep. 587 | | |
| | Apries (Jofrá) 588-569 | 3.ª deportación 582 | | |
| 575 | | | | Astiages 585-550 |
| | Amasis 569-525 | Nabucodonosor invade | Egipto 568 | |
| | | Destierro | *Amel-marduk 562-560* | |
| | | | *Neriglissar 560-556* | Ciro derroca a Astiages 550 |
| 550 | | | *Nabonides 556-539* | |
| | | *(II Isaías)* | | *Imperio perso (aqueménida)* |
| | | Edicto de Ciro 538 | Ciro toma a Babilonia 539 | Ciro 550-530 |
| | Cambises | | | |
| 525 | conquista Egipto 525 | Zorobabel | | Cambises 530-522 |
| | Egipto bajo el dominio persa | El Templo reconstruido 520-515 | | Darío I Hystaspes 522-486 |
| | | *(Ageo, Zacarías)* | | |
| 500 | | *(¿Abdías?)* | | (Maratón 490) |
| | | | | Jerjes 486-465 |
| | | | | (Termópilas, Salamina, 480) |
| 475 | | *(Malaquías)* | | |
| | Rebelión de Inaros 460-454 | Misión de Esdras ¿¿458?? | | Artajerjes I 465-424 |
| | | | | Longimano |
| | | Nehemías gobernador 445- | | (Paz de Cal·lías 449) |
| | | Misión de Esdras ¿428? | | |
| | | | | Jerjes II 423 |
| | | | | Darío II Notos 423-404 |
| | Egipto reconquista la libertad 401 | Bagoas gobernador | | Artajerjes II Mnemón 404-358 |
| | | Misión de Esdras ¿¿398?? | | |

VII Siglos VI y V

| | EGIPTO | LOS JUDIOS | PERSIA |
|---|---|---|---|
| 400 | Dinastías XXVIII, XXIX XXX | | |
| 375 | | | |
| 350 | | | Artaieries III Oius 538-338 |
| | Reconquista de Egipto por Persia 342 | | Arses 338-336 |
| | | Aleiandro Magno 336-323 | Darío III Codomano 336-331 |
| 325 | Ocupación de Egipto 332 | Issos 333 | Gaugamela 331 |
| | Los Tolomeos | | Los Seléucidas |
| | Tolomeo I Lagos 323-285 | Los judíos bajo los Tolomeos | Seleuco I 312/11-280 |
| 300 | | | |
| | Tolomeo II Filadelfos 285-246 | | |
| 275 | | | Antíoco I 280-261 |
| 250 | | | Antíoco II 261-246 |
| | Tolomeo III Evergetes 246-221 | | Seleuco II 246-226 |
| 225 | | | Seleuco III 226-223 |
| | Tolomeo IV Filopátor 221-203 | | Antíoco III (el Grande) 223-187 |
| 200 | Tolomeo V Epífanes 203-181 | Conquista de Palestina por los Seléucidas 200-198 | |
| | | Los judíos bajo los Seléucidas | Seleuco IV 187-175 |
| | Tolomeo VI Filométor 181-146 | | |
| 175 | | Profanación del Templo, dic. 167 (168) | Antíoco IV (Epífanes) 175-163 |
| | | Judas Macabeo 166-160 | Antíoco V 163-162 |
| | | Reedificación del Templo, dic. 164 (165) | |
| 150 | | Jonatán 160-143 | Demetrio I 162-150 |

*VIII Ca. 400-150 A. C.*